

كتاب

شرح العلامة أبي عبد الله محمد بن يوسف

ابن عمر السنوسي الحسني المسمى بمممة

اهل التوفيق والتسديد في شرح

عقيدة اهل التوحيد الكبرى

قدس الله روحه

ونور ضريحه

ونفع به

أمين



طبع على نفقة

احمد علي الشاذلي اللاهري

صاحب جريدة الاسلام ومحررها

خدمة للعلم والدين

غفر الله له ولوالديه ولئن سعى في نشر هذا الكتاب ولجميع المسلمين

طبع بمطبعة جريدة «الاسلام» بمصر

(سنة ١٣١٦ هجرية)



بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم قال الشيخ الفقيه الامام
 العلامة الصدر الاوحد ابو عبد الله محمد بن الشيخ الولي العارف الرباني ابي
 يعقوب يوسف بن عمر السنوسي الحسيني رحمه الله تعالى الحمد لله الذي
 شرح صدور العلماء الراصفين . لقبول انوار المعارف مستمدة من سواطع البراهين
 وظهر لهم بآيات مصنوعاته . لكل على ما قسم له بفضل في سابق قضائه . ومن
 عليهم فيها بالنظر القويم . فاشرفوا على مالا يحاط به ولا يكيف من عظيم جلاله
 وكبريائه . فتأهوا في ذلك الجمال والجلال حتى اذهابهم بعد عن عجائب ارضه
 وسمائه . فسبحان من ظهوره لاوليائه عين خفائه . وقر به عين بعده والبعز عن
 ادراكه لسعة جلاله نزهة لا تكيف وغاية كمال لاصفيائه . والصلاة والسلام
 على من خص من رتب المعارف باعلاها . ورق في درج التخصيص والتعريب
 مراقي لا تكتنه بل وقفت العقول بمراحل دون أدنى ادناها . ورضي الله عن
 آله وصحبه الذين شرفوا غاية الشرف بمشاهدة طلعتة العليا . والاقباس من
 عظيم انواره . فكان لهم شمساً وهم انجم يتدي بهم سيف دياجي ظلم الجهل

وثبت القدم باقنفاً آثارهم في مزالق اوعاره

وبمد فيقول العبد الفقير الى ربه . المشفق من خبث صديقه وسوء
كسبه . محمد بن يوسف السنوسي الحسيني غفر الله له بلا محنة ولا بويه ولا خونه
وذريته واجتهه . وجمع الجميع بفضل الله في اعالي الفردوس مع المقربين من
اصفيائه واهل محبته وشريف قربته . لما وفق الله سبحانه وتعالى لوضع العقيدة
المسماة بعقيدة اهل التوحيد . المخرجة بعون الله من ظلمات الجهل وورقة التقليد
المرغمة بفضل الله تعالى انف كل مبتدع عنيد . طلب مني بعض من اعتنى
بقراءتها . ان اضع له عليها مختصراً يكلل مقاصدها . ويسهل المشرع الى ما
عذب من مواردها . فاجبته الى ذلك طالباً من المولى الكريم حسن المعونة
والتسديد للصواب في الظواهر والبواطن التي هي عن كثير من العلل غير
مصونة . وسميته عمدة اهل التوفيق والتسديد . في شرح عقيدة اهل التوحيد .
والله تعالى اسأل ان ينفع به وبأصله . ويمنّ على من سعى في تحصيلها بنيل
مراتب اهل العرفان والفوز بكمال الدارين بحوله وطوله . والصلاة والسلام على
سيدنا ومولانا محمد افضل العالم بعرضه وكله

(ص) الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد
خاتم النبيين وامام المرسلين . ورضي الله عن اصحاب رسول الله اجمعين . وعن
التابعين ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين . اعلم شرح الله صدرى وصدرك
و يسرنيل الكمال في الدارين امري وامرك ان اول ما يجب قبل كل شيء
على من بلغ ان يعمل فكره فيما يوصله الى العلم بمعبوده من البراهين القاطعة
والادلة الساطعة الا ان يكون حصل له العلم بذلك قبل البلوغ فليستغل بعده
بالام فالام .

(ش) الكلام فيما يتعاق بالخذ والصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم شهير فلا تغليل به ولا يغني عنا حسن مناسبة الدعاء بشرح الصدر الذي هو تهيئة لقبول المعارف وفهمها وازالة ضيقها عن حمل ذلك وحرجها (قوله) ان اول ما يجب اي شرعاً وانما لم اقبده بذلك كما وقع في الارشاد وغيره لعدم اختصاص القيد بهذا الواجب بل الاحكام كلها انما ثبتت عند اهل السنة بالشرع وحكمت المعتزلة فيها العقل وسبأني ان شاء الله تعالى الرد عليهم في محله الا انهم خصوا هذا الموضع باعتراض وهو ان قالوا لم يجب النظر عقلاً لزم الختام الرسل وبيان الملازمة ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه ولا يعلم وجوبه ما لم ينظر واجيب بأنه مشترك والمشارك ملزم اذ لو وجب عقلاً لآخى ايضاً لان وجوب النظر غير ضروري عندهم لتوقفه على مقدمات تنقضي الى أنظار دقيقة والحق ان النظر لا يتوقف على العلم بالوجوب لا عادة ولا شرعاً أما عادة فلأن الله تعالى أجرى عادته وطرد سنته بعدم توافقه العقل على الاعراض عن النظر في عجائب الكائنات وغرائب المصنوعات ومن أعظم ذلك ما تأتي به الرسل من خوارق العادات وأما شرعاً فلأن النظر وجوبه يتوقف على التمكن من العلم لا على العلم وقوله أن يعمل فكره خبران وحاصله ان أول واجب النظر وحقيقة النظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي الى استعمال ما ليس بعلوم لكن عرقه البضاوي وغيره واحسن منه واسلم أن تقول النظر وضع معلوم أو ترتيب معلومين فصاعداً على وجه يتوصل به الى المطلوب واول للتنوع فيشمل ناقص الحد والرسم فان وصلت تلك الامور الى معرفة مبدء سميت معرفة وقولا شارحاً وان وصلت الى تصديق وهو العلم بنسبة امر الى امر على جهة الثبوت او النفي سميت حجة ودليلاً فمثال الاول قولك في شارح الانسان انه الحيوان

النطاق ومثال الثاني قولك في بيان حدوث العالم وهو ماسوى الله عز وجل
العالم متغير وكل متغير حادث فان ترتيب هاتين القضيتين المعلومتين على الوجه
الخاص وهو كون الصغرى موجبة والكبرى كاذبة يوصل من اقضح له بالبرهان
صديقا الى العلم بأن العالم حادث لاندرج الصغرى في حكم الكبرى وهل
الربط بين الدليل والنتيجة عادي فيمكن تخلفه او عقلي فلا يمكن عندني
الافات العامة كالموت ونحوه التخلف او بالتولد بمعنى ان القدرة الحادثة اثرت
في وجود النتيجة بواسطة تأثيرها في النظر او بالانجذاب بمعنى ان النظر علة اثرت
في وجود المعلول اربعة مذاهب الاول مذهب الاشعري والثاني مذهب امام
الحرمين وهو الصحيح وللقاضي القولان والثالث مذهب المعتزلة واستثنوا من
ذلك النظر التذكري فقالوا فيه بقول الامام لانه كالنظر الذي كرمي اي الضروري
والرابع مذهب الحكماء والرد على الأخيرين بما يأتي من وجوب اسناد وقوع
الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وابطال اصل التولد والتعليل على سبيل
التأثير واما مذهب السمنية المانعين افادة النظر مطلقا والمهندسين المانعين افادته
في الالهيات فلا يخفى فسادها وضرورة العلم بافادته الاستفادة من التجربة كافية
في الرد عليها لا يقال الضروري لا يختلف فيه العقلاء وهذا قد اختلفوا فيه
لانا نقول ذلك في الضروري الذي ليس له سبب ككون الكل اعظم من جزئه
اما ما له سبب كهذا فلا يدركه ضرورة الامن شاركه في سببه كحلاوة هذا الطعام
مثلا فلا يدركه ضرورة الا من شاركه في سببه الذي هو الذوق والسبب في
مستثنائنا العصور على النظر الصحيح المطلق على وجه الدليل واما ما احتج به
المهندسون من ان الحكم على الشيء فرع تصوره وحقيقة الاله يستحيل تصورها
فلا يدرك بالنظر الحكم عليها وبأن اقرب الاشياء الى الانسان هو يته التي

يشير اليها باننا وفيها من كثرة الخلاف ما علم فما ظنك بإبدعها عن الاوهام
والعقول فمنوع اما الاول فلأن الحكم انما يتوقف على تصور ما وهو موجود
لا على كمال التصور واما الثاني فلا ينتج الامتناع بل العسوهو مسلم لاشك
فيه اذ الوهم يلبس العقل في مأخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه ولهذا كان
اهل الحق في غاية القلة ومنع ان يتفوض فيها زاد على الضروري من هذا العلم الا
الافراد من الاذكياء ثم اختلف القائلون بافادته هل العلم بالنتيجة يعقب العلم
بوجه الدليل ام يحصل معه دفعة وعليه فهل يعلم واحد ام يعلمين فيه خلاف وزعم
ابن سينا ان حصول العلمين بالمقدمتين في الذهن ليس كافياً في حصول النتيجة
بل لا بد من علم ثالث وهو التفضل لاندراج الصغرى تحت الكبرى كما اذا ادعيت ان
هذه بغلة وكل بغلة عاقر فلا ينتج ان هذه عاقر حتى يتفضل الى ان هذه بغلة فرد من
افراد هذه الكلية ليزم الحكم على الفرد قال شرف الدين بن التلسماني (لوما ذكره حق
فانك اذا قلت التبيذ مسكر وكل مسكر حرام لم يندرج التبيذ في الحرمة الا من
حيث كونه فرداً من افراد المسكر فلا بد من التفضل له الا انه معلوم في ضمن
العلم بان هذا الترتيب منتج فلا يكاد يخلو الذهن عن ذلك عند ذكر المقدمتين
على هذا الوجه قلت وعبارته في الطوالع الاشبه انه لا بد بعد استحضار المقدمتين
من ملاحظة الترتيب والمهيئة العارضين لهما والا لما تفاوتت الاشكال في جلاء
الانتاج وخفائه اهـ هذا كله في النظر الصحيح أما الفاسد فان كان لعدم تمامه
لم يستلزم شيئاً اتفاقاً وكذلك ان كان لفساد نظمه كالاتدلال بمزيتين
أو سالتين وان كان لحلل في مادته فقولان . شهورها انه لا يستلزم الجهل وهو
رأي المتكلمين وقيل يستلزمه وهو رأي المنطقيين وهو الصحيح وما احتج به
المتكلمون من اختلاف الشبهة بحسب ان الناظر فيها ابتداء فتوده الى الجهل

والناظر فيها بعد العلم لا تقوده الى شي. والناظر فيها عقيب نظره في شبهة على
 النقيض تقوده الى الشك وما اختلف لا يرتبط بشي. فغير مسلم لانا نقول ان
 لازمها على الحقيقة الجمل وانما اتنى عن العالم اعتقاد صدق نتيجتها في نفسها للعلم
 بضدها لا لعدم العلم بالربط بينهما وكذا الناظر فيها عقيب النظر في شبهة فليس
 شكه من مجرد الشبهة بل من تعارض الشبهتين وهو في الحقيقة تعاقب رأين
 لا استرابة بين معتقدين الذي هو الشك وما احتجوا به ايضا من ان الشبهة لو
 كان لها ارتباط بعقد معين لكانت دليلا والتالي باطل لان حقيقة الشبهة ما
 اشبه امرها على الناظر فاعتقدها دليلا وليست بدليل فلا يلزم لجواز اشتراك
 المختلفات في بعض الاوازم فان الدليل يقارن الشبهة وان اشتراكا في صورة
 النظم فان مقدمات الدليل ضرورة او تنتهي الى الضرورة والشبهة ليست كذلك
 واعلم ان النظر في الشئ اضدادا تخصه واضدادا تعمه وغيره فالخاصة كل
 ما يوجب اخطار المنظور فيه بالبال كالعلم به والجهل به اعنى المركب لانه لو نظر
 معهما لكان تحصيل الحاصل قالوا ونظر العالم في دليل آخر انما هو لاختبار دلالاته
 لا للاستدلال به وكالشك فيه والظن فيه والوهم لانه متى نظرت في طرف لم يتغير
 بباله الطرف الاخر وهل عدم الخطور للطرف الثاني الموجب للتناقض عقلي او
 عادي فيه تردد للتكلمين والاضداد العامة ما لا يتغير معها المنظور فيه بالبال
 كالموت والنوم والسيان وما في معناها وبالجملة فالنظر بضاد العلم وجملة اضداده
 نبيه ما مررنا عليه في هذه العقيدة من ان اول واجب النظر هو مذهب
 جماعة منهم الشيخ الاشعري وذهب الاستاذ وامام الحرمين الى ان اول واجب
 المقصد الى النظر اي توجه القلب اليه بقطع العلائق المتنافية له ومنها الكبر والحسد
 والبغض للعلماء الداعين الى الله سبحانه وتظهر القلب من هذه الاخلاق اول

هداية الله تعالى للعبد وقال القاضي أول واجب أول جزء من النظر وقيل أول
 واجب المعرفة ويعزي للشيخ أيضاً وهو في الحقيقة غير مخالف لما قبله لانه نظر إلى
 أول ما يجب مقصداً وبغيره نظر إلى أول ما يجب أمثالا وإداء وانما اخترت من هذه
 الأقوال القول بأن أول واجب النظر لتكرر الحث على النظر في الكتاب والسنة
 حتى كأنه مقصد بخلاف ما قبله من الوسائل فلما أخذ من قاعدة أن الأمر بالشئ
 أمر بما يتوقف عليه من فعل المكلف وفي تلك القاعدة نزاع ثم هذا النظر كاف
 في معرفته تعالى وإن كان بغير معلم خلافاً للاسماعيلية نعم حصوله بغير معلم عسير
 في غاية العسر وقالت المعتزلة أول واجب الشك وهو فاسد أما على أصلنا فلأن
 الشك مطلوب بالشرع زواله فكيف يطلب حصوله ^{أب} في الله شك ^{أب} وأما على
 أصلهم فلأن الشك كفر وهو قبيح عندهم لعينه فلا يكون مأوياً به وقيل إن أول
 واجب الإقرار بالله وبرسوله عن عقد مطابق وإن لم يكن علماً وسياً في إبطاله عند
 إبطال القول بصحة التقليد فهذه أقوال ستة في أول ما يجب وهي أقرب ما قيل
 فيه (قوله) من البراهين القاطعة والأدلة الساطعة بيان لما وقعت عليه ما والبراهين
 جمع برهان وهو أحد أقسام الحججة العرفية لأن الحججة تنقسم أولاً بحسب مآذنها
 قسمين عقلية ونقلية والأولى خمسة أقسام برهان وجدل وخطابة وشعر ومغالطة
 فالبرهان ما تتركب من مقدمات كلها يقينية واليقينيات ستة أقسام أوليات لأنها
 تدرك بأول توجه العقل وتسمى أيضاً بديهيات وهي ما يجزم به العقل بمجرد تصور
 طريقه كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من جزئه ومشاهدات وتسمى
 أيضاً بحسيات وهي ما يجزم به العقل بواسطة حس كقولنا الشمس مشرقة والنار محرقة
 وقضايا قياساتها معها وهي ما يجزم به العقل بواسطة وسط يتصور معها كقولنا الأربعة
 زوج فإنه بسبب وسط حاضر في الذهن وهو الانقسام بنسأوين وتجرييات وهي

ما يجزم به العقل بواسطة تجربته مراراً كثيرة بحيث يجزم العقل بأنه ليس على سبيل
الاتفاق كقولنا السقمونيا (١) تسهل الصفراء وحديث وهي ما يجزم به العقل
لترتب دون ترتب التجريبات مع مصاحبة القرائن كقولنا نور القمر مستفاد من
نور الشمس ومتواترات وهي ما يجزم به العقل بواسطة حس السمع ووسط حاضر
في الذهن وذلك ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير ممن يجزم العقل
بامتناع تواطئهم على الكذب كقولنا محمد صلى الله عليه وسلم ادعى (٢) النبوة وظهرت
المعجزة على يده وهذا القسم مركب من القسم الثاني والثالث فهذه الاقسام الستة
منها يتركب البرهان والغرض منه جهول العلم البقيني واما الجدل فهو ما تألف من
مقدمات مشهورة والمقدمات المشهورة ما اعترف بها الجمهور لمصلحة عامة او لسبب
رفعة او حمية كقولنا هذا ظلم وكل ظلم فبيع فهذا قبيح وهذا كاشف لعورته وكل كاشف
لعورته فهو مذموم فهذا مذموم وهذا فقير وكل فقير تحمد مواساته فهذا تحمد
مواساته وهذا قتل اخوه ظلماً وكل من قتل اخوه ظلماً حسن ان يقتل قاتله فهذا
حسن أن يقتل قاتله والغرض من الجدل اما اقناع قاصر عن البرهان او الزام
الحسمة ودفعه واما الخطابة فهي ما تألف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد
فيه الصدق لسر لا يطالع عليه او صفة جميلة كزيادة علم او زهد او نحوه او من مقدمات
مظنونة مثل هذا يدور في الليل بالسلاح وكل من يدور في الليل بالسلاح فهو لص فهذا
لص والغرض من الخطابة ترغيب السامعين واما الشر فهو ما تألف من مقدمات متخيلة

(١) نبات يستخرج من جوفه رطوبات وتجنف « ٢ » فالحكم بدعواه النبوة
واظهار المعجرات على يده انما يجزم به العقل بواسطة حس السمع من المخبرين وبواسطة
القياس ذي الوسط الحاضر في الذهن وهو ان ذلك الخبر جمع استحليل تواطئهم على
الكذب وكل ما هو كذلك فهو مقطوع به اه حامدي

لترغيب النفس في شيء أو لتغييرها عنه فالأول كقولنا هذه حمرة وكل حمرة
 يا قوتة سيالة فهذه يا قوتة سيالة والثاني كقولنا هذا عسل وكل عسل مرة مهوطة
 فهذه مرة مهوطة والغرض من الشعر انفعال النفس وأما المغالطة فهي ما تألف
 من مقدمات شبيهة بالحق وليست به وتسمى مفسطة كقولنا في صورة فرس في
 حائط هذا فرس وكل فرس صال فهذا صال أو شبيهة بالمقدمات المشهورة وتسمى
 مشاغبة كقولنا في شخص يخطب في البحث هذا يكلم العلماء بالفاظ العلم حتى
 يسكتوا وكل من يكلم العلماء بالفاظ العلم حتى يسكتوا فهو عالم فهذا عالم أو من
 مقدمات وهمية كاذبة كأن تقول هذا ميت وكل ميت جمد فهذا جمد
 أو تقول هذا الميت جمد وكل جمد لا يفرغ فهذا لا يفرغ فان النفس قد لا تقبل
 هذا الدليل الصحيح لمقدمات تشبهها كاذبة فنقول هذا انسان يمكن قيامه وبطلته
 وكل من يمكن قيامه وبطلته فليس بجمد أو فهو مفرغ فهذا ليس بجمد أو فهو
 مفرغ وكما اذا رأيت جبلا مصنوعا على شكل حية فتعلم انه جبل واذا التفت عليك
 خفت منه لان الوهم يغلب كثيرا على العقل ما فادك شيء مثل الوهم تقول النفس
 هذا يشبه الحية او هذا شكل الحية وكل ما يكون كذلك فهو مخوف او فالخزم الفرار
 منه فهذا مخوف او فالخزم الفرار منه وبمثل هذا الوهم وقع اكثر الناس في انواع البدع
 والضلالات حتى وقفوا مع المعتادات واشتغلوا بالاكوان عن مكوتها فاعتقدوا
 نافعاً ما ليس بنافع وضاراً ما ليس بضار فاشركوا مع الله غيره واثبتوا الوسائط
 بينه وبين خلقه واسندوا التأثير الى من ليس له تأثير وتوكلوا على من ليس له
 حول ولا قوة ولا تدبير ولا تقدير ولم يعلموا ان الممكنات كلها خيالات تنادي
 بلسان الحال الذي هو افصح من لسان المقال من يقف عندها انظر المقصد امامك
 انما نحن فتنه فلا تكفر فهذه اقسام الحجة العقلية وجعلها البضاوي في الطوالع

ثلاثة اقسام البرهان والخطابة وتسمى ايضاً الامارة والمغالطة لان الحجة العقلية اما ان تتركب من مقدمات قطعية او من مقدمات ظنية او من شبيهة باحدهما ونسبى الاول برهانا ودليلا والثانية خطابة وامارة والثالثة مغالطة وبالجملة فالعتمد من هذا الاقسام في تصحيح العقائد الدينية (٣) القسم الاول الذي هو البرهان فلما قلنا من البراهين ووصفناها بالقاطعة لكشف معناها وانما عطلت عليها الادلة عطف عام على خاص لتدخل في ذلك الادلة الثقلية فيما تقبل فيه من العقائد وذلك كل ما لا نتوقف المعجزة عليه ككفي النقائص عنه تعالى وثبوت الوحدانية له على رأي وكوقوع بعض الممكنات من الحشر والروية ونحوهما ووصفناها بالسطوع اشارة الى اشتراط القطع فيها ايضاً ولو كان بدل هذا الكلام ان يقال من البراهين العقلية والادلة القواطع السمعية لكان ائين واحسن (قوله) الا ان يكون حصل له العلم تقييد لما اطلق في الارشاد وغيره (قوله) فليستفل بعده اي بعد البلوغ (ص) ولا يرضى لعقائده حرفة التقليد فانها في الآخرة غير مخصصة عند كثير من المتعقنين

(ش) اعلم ان الحكم الحادث ينشأ عن أمور خمسة علم واعتقاد وظن وشك ووهم لان الحاكم بأمر على امر ثبوتاً او نفيّاً اما ان يمجّد في نفسه الجزم

« ٣ » اي المنسوبة للدين من نسبة الجزم للكلبي ومراده بذلك العقائد التي يعتمد في تصحيحها على البرهان خصوص ما نتوقف المعجزة عليه لتعبيره بالبرهان الذي هو الدليل العقلي واما العقائد التي لا نتوقف المعجزة عليها كالسمع والبصر والحشر والآخر فتصحيحها لا يتوقف على البرهان بل على الدليل النقلي والمراد بتصحيح العقائد اثباتها على وجه الجزم بها ثم ان جعل العبد في تصحيح العقائد البرهان الذي مقدماته يقينية مبني على القول بان التقليد لا يكتفى وان التقليد كافر وهو قول ضعيف « حامدي »

بذلك الحكم او لا والاول اما ان يكون لسبب واعني به اما ضرورة او برهاناً
 او لا وغير الجزم اما ان يكون راجعاً على مقابله او مرجوحاً او مساوياً فاقسام
 الجزم اثنان واقسام غير الجزم ثلاثة ويسمى الاول من قسمي الجزم علماً ومعرفة
 وبقينا والثاني اعتقاداً ويسمى الاول من اقسام غير الجزم ظناً والثاني وهما
 والثالث شكاً اذا عرفت هذا فالإيمان (٤) ان حصل عن اقسام غير الجزم الثلاثة
 فالاجماع على بطلانه وان حصل عن القسم الاول من قسمي الجزم وهو العلم
 فالاجماع على صحته واما القسم الثاني وهو الاعتقاد فينقسم قسمين مطابق لما في
 نفس الامر ويسمى الاعتقاد الصحيح كاعتقاد عامة المؤمنين المقلدين وغير مطابق
 ويسمى الاعتقاد الفاسد والجهل المركب كاعتقاد الكافرين فالفساد اجمعوا على
 كفر صاحبه وانه اثر غير معذور مغلل في النار اجتهد او قل ولا يعتد بخلاف
 من خالف في ذلك من المبتدعة واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بحض
 التقليد فالذي عابه الجمهور والمحققون من اهل السنة كالشيخ الاشعري والاستاذ
 والقاضي وامام الحرمين وغيرهم من الائمة انه لا يصح الاكتفاء به في العقائد
 الدينية وهو الحق الذي لا شك فيه وقد حكى غير واحد الاجماع عليه وكأنه لم
 يعتد بخلاف المشوية وبعض اهل الظاهر اما لظهور فساد وعدم متانة علم
 صاحبه او لانقاد اجماع السلف قبله على ضده وحصل ابن عرفة في المقلد ثلاثة
 اقوال الاول انه مؤمن غير عاص بترك النظر الثاني انه مؤمن لكنه عاص ان
 ترك النظر مع القدرة الثالث انه كافر ونصه في شامله الذي حاذى به طوالم

« ٤ » اي ان تعلق به شيء من غير اقسام الجزم فالمراد الايمان الصوري يتعصب
 الظاهر وهو العقائد كنيوت القدرة والارادة لله اما الايمان بمعنى الاذعان المصاحب
 للاعتقاد الجازم المطابق للناسي. عن دليل فلا يتعلق به ظن ولا شك ولا وهم اه حامدي

اليضاوي التقليد اعتقاد جازم لقول غير معصوم فيخرج اعتقاد قول الرسول والاجماع ومعرفة مدلول الشهادتين والمعاد والفتنة اما بدليل اجمالى مجوز عن تقريره وحل شبهه او تفصيلي مقدور عليها ففي ايمان ذي التقليد فيها لا مع عصبانه بترك نظره ان قدر اومعه ثالثها هو كافر لنقل المقترح مع عز الدين والامدي محتجين بأن اكثر من دخل في الاسلام على عهد النبي صلى الله عليه وسلم لم يكونوا عارفين بالمسائل الاصولية وحكم صلى الله عليه وسلم باسلامهم ونقل الامدي عن بعض المتكلمين واي هاشم مع مقتضى قول القهري اكتفاؤه صلى الله عليه وسلم بالنطق بالشهادتين انما هو في الاحكام الظاهرة لا فيما ينجي من الخلود في النار وقول الشامل من مات بعد مضي ما يسع نظره وتركه اختيارا كافرا وان مات قبل مضي ما يسع ذلك مع تركه النظر اختيارا فيما ادرك منه قول القاضي الاصم كفره بعد قوله يمكن ان لا يكفر وفي وجوب المعرفة على الاعيان بالدليل الاجمالي وعلى الكفاية بالتفصيلي او على الاعيان بالتفصيلي قللا الامدي عن الامام وغيره قائلان من كان اعتقاده دون دليل ولا شبهة فهو مؤمن عاص بترك النظر القهري ولا نزاع بين المتكلمين في عدم وجوب المعرفة بالدليل التفصيلي على الاعيان وانما هو كفاية وظاهر قول ابن رشد في نوازه انما هو بالدليل التفصيلي مندوب اليه لا فرض كفاية اه قلت وبالجمله فالذي حكاه غير واحد عن جمهور اهل السنة ومحققين ان التقليد لا يكفى في العقائد ولهذا قال ابن الحاجب في العقيدة المنسوبة اليه بعد قوله ان ايمان هو التصديق وهو حديث النفس التابع للمعرفة لا المعرفة على الاصح قال ولا يكفى التقليد في ذلك على الاصح اه قلت وبدل على مذهب الجمهور قوله تعالى فاعلموا انما انزل بعلم الله وان لا اله الا هو فاعلموا بالعلم لا بالاعتقاد وقد

علت الفرق بينهما وقوله فاعلم انه لا اله الا الله وقوله تعالى تعالوا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد احاط بكل شيء علماً وقوله ليستيقن الذين اوتوا الكتاب الآية واليقين بمعنى العلم وقوله قل هذه سبيل ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني والبصيرة معرفة الحق بدليله فمن لم يكن على بصيرة في عقيدته لم يكن متبعاً للنبي صلى الله عليه وسلم عملاً بمقتضى عكس النقيض الموافق فلا يكون مؤمناً عند بعضهم ويدل ايضاً عليه قوله صلى الله عليه وسلم ان الله امر عباده المؤمنين بما امر به عباده المرسلين ومعلوم ان التقليد لا يصح في حق عباده المرسلين وقوله صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعلم ان لا اله الا الله دخل الجنة ولم يقل وهو يعتقد وكل آية في القرآن دامة للتقليد وأمره بالنظر والاعتبار دليل على ذلك كقوله تعالى قل انظروا وقوله جل وعلا اولم يتفكروا وقوله سبحانه ان في خلق السموات والارض الآية وحذر سبحانه المتأني بالنظر بخوف قرب موته فيفوته النظر بتأنيه فيموت غير مؤمن عند بعضهم فقال بعد قوله اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم واجماع الصحابة ايضاً دليل على وجوب النظر فانها لم تزل تدم التقليد وتحذر منه وهو قول شائع بينهم من غير تكبر وقال القاضي رضي الله عنه التقليد في علم التوحيد محال لانه اما ان يؤمر بتقليد من شاء او بتقليد الحق والامر بتقليد من شاء يلزم منه ان من قلده كافراً يكون مثلاً وهو خلاف الاجماع وان امر بتقليد الحق فلما ان يؤمر بتقليد الحق عند الله تعالى وان لم يعلم هو كونه محققاً او بشرط علمه بكونه محققاً والاول من تكليف الحال والثاني لا يعلم كونه محققاً الا بعد النظر والقويم واذا نظر خرج عن كونه مقلداً وان قيل يؤمر بتقليد من غلب على ظنه انه على الحق كما في القروع لم

ان يكون كل من قلد مبتدعاً او كافراً بناء على رجحان قوله في ظنه ممثلاً
 والاجماع على خلافه اهـ واما ما اغتر به القائل بصحة التقليد من اكتفاء رسول
 الله صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم باجراء احكام الاسلام ورفع
 القتال بمجرد النطق بكلمتي الايمان من غير بحث منهم على السرائر فلا دليل فيه
 لان ذلك انما هو من باب اجراء الاحكام على المظان والظواهر وليس كلامنا فيه
 وانما كلامنا فيما بين العبد وربه وفيما ينجي من الخلود مع سائر الكفرة في النار
 وقد اجري النبي صلى الله عليه وسلم احكام الاسلام على من قطع فيه بأردا
 كفر من المنافقين ولم يدل ذلك على انهم كذلك في الآخرة والى هذا المعنى
 اشترت بقولي فانها سيف الآخرة غير مخصصة عند كثير من المحققين اي واما في
 الدنيا فبني احكامها على الظواهر وعلى هذا قال الغزالي لا تحرك عقائد العوام
 ويتركون على ما هم عليه يعني لان السنة مضت بعدم البحث عن الضائر وانها
 انما تنكشف في الآخرة يوم تبلى السرائر وانما يجب بث العلم لمن سأله وكان
 اهلاً له لا لمن اعرض عنه اولم يكن اهلاً ويعنى والله اعلم ما لم يظهر المنكر في
 عقائدهم كزمانا هذا فيجب تغيير المنكر والتلطف سيف تعليمهم الحق بما تسعه
 عقولهم وقد جعل الله تعالى في الالفاظ والادلة سعة فكل يخاطب على قدر فهمه
 والله المستعان واحتج بعضهم ممن يميل الى صحة القول بالتقليد بل ويرى رجحانه
 على درجة الاجتهاد والنظر في علم التوحيد باوجه احدها انا نقطع ان ابا بكر
 وعمر وسائر الصحابة رضي الله عنهم اجمعين ماتوا ولم يعرفوا الجوهر والعرض ونقل
 عن الاستاذ ابن فورك انه قال لو لم يدخل الجنة التي عرضها السموات والارض
 الا من يعرف الجوهر والعرض لبقيت خالية الثاني انه حكى عن بعض السلف
 انه قال عليكم بدين الجائز وحكي عن الامام الفخر انه قال عند موته اللهم

ايمان المجاز وقال عمر بن عبد المز يرضي الله عنه لرجل سألته عن الاوهوا
 عليك بدين الصبي الذي في الكتاب ودين الاعرابي اودع ما سواهما الثالث
 اتا نجد بعض المقلدين اقوى ايماناً وارفع اعتقاداً ممن نظر في علم التوحيد
 قلت لا ينبغي فساد ما تمسك به على كل موفق اما الثالث وهو رجحان ايمان
 بعض المقلدين على ايمان من نظروا من المصادر عن المألوف لان جمهور الاثمة
 يرون وجوب النظر وتحريم الاختصار على التقليد وبعضهم يرى ان لا ايمان للقلد
 اصلاً فكيف يدعى رجحانه وايضاً فيما لا يدخل تحت فهم عاقل ان الجزم المستند
 الى مجرد التقليد ومن لازمه قبول احتمال النقيض يكون مساوياً للجزم الذي
 اتبعته البراهين بحيث لا يحتل النقيض بوجه من الوجوه ولعله اراد بعض من لم
 ينظر من اولياء الله تعالى وخرقت في حقه العادة ووهب له من المعارف ما لا
 يتوصل اليه بالنظر حتي صارت علوم الناظرين بالتسبة الى ما اعطى من العلوم
 كلاً شياً واذا اراد هذا فليس هو من محل النزاع لان نزاعنا في التقليد وهذا
 الذي ذكر ليس بمقلد بل هو كالتاظر في ان الحاصل له علم لا اعتقاد وتوقف
 العلم غير الضروري على النظر انما هو بحسب المادة ويموز في قدرة الله تعالى ان
 يعمل العلوم النظرية لمن شاء ضرورة بحيث لا ينتقري تعصبلها الى نظر الا ان
 تجوز مثل هذا الخارق الذي لم يعط الا للتادر من الاولياء لا يسقط وجوب
 النظر في حق من لم يحصل له هذا المقام والذي جرت به العادة وامره بالشرع
 تحصيل العلوم من طرقها المألوفة وهو الاجتهاد في النظر والتعلم من العلماء والتقدم
 التعب في الدرس والرحلة في طلب الفوائد وقد روى في الحديث لا يستطاع
 العلم براحة الجسم واطلبوا العلم ولو بالصين وورد كما العلم بالتعلم وقال الله تعالى
 لنبيه يحيى عليه السلام يا يحيى خذ الكتاب بقوة وقال اكليمه موسى عليه السلام

وكتبنا له في الألواح الی قوله "نغذيها بقوة" وقال جل وعلا "فلولا نفر من كل فرقة منهم" الآية وكان السلف الصالح يرحل احدهم لطلب الفائدة الواحدة مسيرة شهر ولقد سافر كلیم الله عليه السلام مع ما اعطى من علم كل شيء للقاء الخضر عليه السلام حتى مسه التعب في ذلك وقال "لقد تقينا من سفرنا هذا نصبا" وان اراد بالایمان ما ينشأ عنه من اعمال البر وان بعض المقلدين يتحفظ من المعاصي ويلتزم من القيام بالاوامر ما لا يوجد في كثير من العلماء فسلم لان الانفعاع بالعلم انما هو بيد الله وليس بين العلم والعمل ربط عقلي الا ان هذا لا يقدم في وجوب العلم ولا في شرفه وليس العلم هو الذي حمل العالم على المخالفة حتى يقدم في شرفه ولا التقليد هو الذي حمل المقلد على الموافقة حتى يدعى شرفه بل انما يجعل العلم في الحقيقة لو صاحبه التوفيق على الموافقة ثم ان هذا العالم المخالف بالجوارح هو احسن حالا من المقلد الموافق لان المقلد قال الجمهور بعدم صحة ايمانه فلا يكون له عمل ولقليل العمل مع العلم افضل من كثير العمل بلا علم بل لا اثر للعمل الخالي عن العلم اصلا وقد شدد رهبان انصارى ومن في معانهم من الجهلة على انفسهم في الدنيا تشديدا عظيما ومع ذلك لا ينفعهم شيئا في الآخرة ثم لو جئنا لعد الخاسر والاعمال التي انصف بها اكثر العلماء من ائمة المسلمين ومشايخ الاولياء الذين هم قدوة المتقين وما لهم من العلوم ثم بثها تعليما وتأليفا وجهادا لكل مبطل حتى انقطع من كل جاهل ومبتدع التشوف الى الاختلاس من الدين لغاب في ادني مكرمة لهم جميع اعمال عامة المسلمين لكن مشاهدة هؤلاء المتشبهين باهل العلم وليسوا منهم وعزة وجود اهل العلم على الحقيقة هي التي جسرت الجاهل بمناقب من مضى من ائمة المسلمين على ذكر مترهبي العامة في معرض ذكر العلماء الراسخين رضي الله عنهم ونفعنا بهم

وحشرا في زميرتهم . واما الثاني وهو ما حكاه عن بعض السلف من قوله عليهم
 بدين العجائز فلا دليل فيه ايضا على صحة التقليد لان مراد هذا القائل الامر
 بالتمسك بما اجتمع عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين حتى وصل علمه الى
 من ليس اهلا للنظر كالعجائز والصبيان في الكتاب والاعراب اهل البدو وترك
 ما أحدثته المبتدعة من (١) القدرية والمرجئة والجبرية والروافض وغيرهم من لا وجود
 له في اعصار السلف الصالح خاصهم وعامهم وذكر امثلة ذلك على الاستيفاء
 يطول . ولنذكر البعض ليتبين به المراد من ذلك ما أحدثه المعتزلة من تقييد
 ارادة الله جل وعلا بالطاعة وان الكفر والمعاصي لم يردهما الله تعالى وانما العباد
 اوقعوا ما لم يرد الله جل وعلا ومعلوم ان هذه ضلالة لامستند لها وانما الذي
 اشتهر في زمن السلف الصالح وتلقاه منهم الخلف وبلغ به الصغير والكبير والذي
 والاتى الحر والعبد والحاضر والبادي حتى صار كأنه معلوم من دين ائمة
 المسلمين ضرورة يبلغ به من عرف معناه ومن لم يعرف وقوع الكائنات كلها
 بارادة الله تعالى وان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن حتى ان جهلة العصاة
 يعتذرون عن معاصيهم بارادة الله تعالى ذلك منهم ولو اراد الله بهم خيرا لما عصوا
 ونحو هذا ما انكره المعتزلة من جواز العفو عن مات مهرا على المعاصي وانكار
 الشفاعة له وانكار خلق الجنة والنار ومثل هذا كثير في العقائد ويدل قطعاً على

« ١ » قوله من القدرة اي القائلين ان للعبد قدرة اختيارية قوله والمرجئة اي
 القائلين ان الوعيد الواقع في القرآن او السنة ليس على حقيقته بل المقصود منه الزجر عن
 المعصية فأرجشوا النص اي اخروه والقوه عن الاعتبار قوله والجبرية اي القائلين ليس
 للعبد قدرة اصلاً وانه مجبور ظاهراً وباطناً قوله والروافض من رفضوا يعة زيد بن علي
 ابن زين العابدين بن الحسين بن علي حيث لم يوافقهم على التبرئ من ابي بكر وعمر
 وقال لم كانا وزيري جدي اه حامدي

هذا التأويل الذي ذكرناه اتيان عمر بن عبد العزيز بمثل هذا جوابا للسائل عن
 الأهواء فكانه قال له عليك في الدين بما كان عليه السلف الصالح وتلقاه منهم
 الحلف ودع ما يناقض ذلك مما أحدثه المبتدعة بل نقول هذه الالفاظ التي
 اغتربها من مال الى التقليد وحذر من النظر في التوحيد هي في الحقيقة حجة
 عليه لانه لان علماء السنة رضى الله عنهم انما افوا في علم التوحيد ليبينوا للناس
 ما كان عليه السلف الصالح وصار لشهرته ووضوحه قبل ظهور البدع دينا
 لهائزهم وامانهم واهل بدوع وصيات كتابهم وزادوا بان حصنوه بالبراهين
 العقلية التي تنهي الى ضرورة العقل بحيث يخرج من انكرها من ديوان العقلاء
 وبالأدلة العقلية القطعية فيما تقبل فيه منهم رضى الله عنهم فهم جعلوا على حرز
 دين الاسلام اسوارا لما قدمت جيوش المبتدعة انني لا تحصى كثرة تريد
 استلاب ذلك الدين وابداله بجهالات يهلك من اتبعها ثم لما انت المبتدعة
 بمحاول الشبهات لتهدم به اسوار الادلة وبسلام الاوهام والتخيلات لتجاوزها الى
 حرز الدين بالغت العلماء رضى الله عنهم في الاحتياط للدين ونظرت بعين
 الرحمة لجميع المسلمين فافسدت عليهم تلك الشبهات ونسخت لهم تلك الاوهام
 والتخيلات باجوبة فاطمة لا يجد العاقل عن الاذعان لها سبيلا وانفقوا رضى الله
 عنهم في جميع ذلك الذخائر التي حصلت لهم من الكتاب والسنة واصحاب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين هم القدوة لهذه الامة ولقد كان حرز الدين
 محفوظا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ان يتجاسر عليه احد يروم الاختلاس
 منه وانما تجاسر من تجاسر مدعيته كمن لم يمت صلى الله عليه وسلم حتي ورث
 علماء امته واهل سنته من المعارف ما يدفعون به كل عدو يريد الاختلاس من
 دينه

احل الله في حرز ملته من كالكليث حل مع الاشبال في اجم
 فحين قام الاعداء بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم لمدم حصن الدين انفقوا في
 تحصينه اعظم تحصين تلك الدخائر التي ورثوها واستعملوا آلة عقولهم في وجوه
 اتفاقها ولم تنزل ارباح تلك الدخائر من زيادة تلك المعارف تتوالى عليهم
 وينفقونها عند الاحتياج اليها فهذا حال علماء اهل السنة الذين تكلموا في علم
 التوحيد والتواقيع التأليف جزئهم الله افضل جزاء فبالله ما المقلد الذي يستدل بما لم
 يعط به علما من كان يقف لرد اهل البدع حين خاضوا مع كثرتهم وعظيم
 احتياهم في شبهاتهم ولهم المنزلة في الدنيا بحيث يتمكنون بها من سوق الناس الى
 اغراضهم لولا ما نهض لهم رجال الله من العلماء التراسخين واي دين يبيح لعبور
 او صبي او مقلد لولا بركة اولئك العلماء واي جهاد يوازي جهاد هؤلاء واي
 رباط يماثل رباطهم وعكوفهم على استعمال العقول وتحسيسها مدة الحياة على
 الجولان فيما يحفظ دين المسلمين فها لاح لهم مختلس يريد شيئا من الدين قابله
 بشهاب من نيران البراهين فردوه خاسئا لم ينقلب الا باعظم فضيحة واين هذا
 الجهاد والرباط من جهاد السيوف وورباط الثغور الذي غاية حفظ نفس او مال
 لا بد في الدنيا من فراقها وهذا حفظ دين لو ذهب لهلك الناس في عذاب جهنم
 ابد الابدين وقد روى ان الاستاذ ابا اسحاق الاسفرايني رضي الله عنه صعد
 في زمن هيمان المبتدعة الى جبل لبنان وهو متعبد لاولياء الله تعالى وخلوة لم
 عن الناس فوجدهم هناك يتعبدون فقال لهم يا اكلة الحشيش هربتم الى هذا
 الموضع لتعبدون وتركتم امة النبي صلى الله عليه وسلم في ايدي المبتدعة فقالوا
 له يا ايها الاستاذ لا قدرة لنا على مخالطة الخلق وانت الذي اقدرك الله على ذلك
 فانت اهل فرجع رضي الله عنه واشتغل بالرد على المبتدعة وألف كتابه الجامع

بين الجملي والحفي وروى ان الاستاذ ابا بكر بن فورك لما قرأ من العلوم ما قدر
له اعتزل عن الناس للعبادة فسمع هائفاً يقول الآن اذ صرت حجة من جميع الله
تعالى على خلقه صرت تهرب من الخلق فرجع الى التعليم . فان قلت اذا كان
مراد عمر بن عبد العزيز ومن ذكر معه ما تناولت عنهم فما بال اللفظ عدل به
عن صريح المراد وذلك ان يقال في جواب السائل مثلاً عليك بما كان عليه
الصعابة والسلف الصالح الى ان قال عليك بدين العجائز وعليك بدين الصبي
الى آخره قلت سبب ذلك والله اعلم ان تلك المقالة صدرت منه في زمان
هيحان البدع وبذل على ذلك سؤال الرجل عمر بن عبد العزيز عن الاهواء
وكان الزمان اذ ذاك لم يخل عن بقية السلف الصالح المعتنين بالدين وتعليمه
للاهل والولد والامة والعبد حتى كان الجميع يعرفون ما ينصهم في دينهم أكمل
معرفة امثالاً لقوله تعالى «يا أيها الذين امنوا قوا أنفسكم واهليكم ناراً» وليت
أكابر علماء زماننا كانوا في معرفة السنن مثل ائمة السلف الصالح او نسايتهم
او صبيانهم فلما حاجت البدع وخيف على من هو ضعيف النظر ان يخرج الى شيء
منها قيل له عليك بدين العجائز والصبيان لانهم انما اكتسبوه من تربية الصعابة
والتأبين لهم باحسان والابتداع من قبلهم مأمون واهل البدع لا يقصدونهم
بالمخالطة فامنوا من التلوث باقذار البدع على عقائدهم التي اتقوها بما يحتاج اليه
من البراهين على حسب ما اخذوه من السلف الصالح وفهموه من الكتاب
والسنة بسهولة ذلك عليهم اذ هم عرب لم تستول على سنتهم العجمة ولا صعد على
قاربهم وإن الجلود ولا ظلمة الغباوة فعقائدهم اسلم شيء واحسنه فلماذا امر ضعيف
النظر ان ينتهي الى حرز دينهم المأمون لعدم المخالطة لاهل البدع ولو قوف ائمة
زمانهم المتسمين في الانظار ولهم القوة العظيمة في الذهن واللسان رضى الله

عنهم امام حرز دينهم يدفعون عنه كل مبتدع وضال وتعملوا في ذلك رضي الله
 عنهم من مشاق النظر والا ذاية في الانفس والمال ما يعظم الله به اجورهم ولو
 قبل لضعيف النظر الذي خبرته الاهواء عليك بما عليه الصحابة رضي الله عنهم
 لكان احالة على جهالة اذ كل من اهل البدع يدعي ان ما ينتحله هو مذهب
 الصحابة رضي الله عنهم فكان من الحزم والصواب ما امر به علماء السلف من
 الانتماء الى الحرز للأمرن الذي وقت ابطال العلماء لمناضلة اعداء الدين امامه
 والضعيف اذ لم يدخل الحرز ووقف موقف الابطال خيف عليه أن يهلكه العدو
 لضعفه ولهذا مال الفخر في موطن الموت لحرز الضعفاء ودعا به لانه موطن
 ينشئت فيه الفكر لعظام هوله فيخشى ان اقبلت فيه واردات الشبه ان يضمف
 العقل عن دفعها واقل ما فيها تكدر العقل بظلمتها والزمان والفكر ضاقت في ذلك
 الموطن المائل عن حمل ذلك فدعا بصفا المعرفة والحفظ مما يكدرها كما هو
 شأن عجايز تلك الازمنة وضعفتهم لانهم عرفوا العقائد بما لا يد منه من أدلتها
 ولم يبحشوا عن الزائد ولا انتصبوا لمناظرة اهل البدع فصفت عقائدهم حتي ما توا
 على ذلك هذا مراده والله اعلم . واما حمله على طلب الاعتقاد التقليدي فهو
 دعاء بسلب المعرفة والعياذ بالله والانتقال الى ما هو ادني وفي ايمان صاحبه من
 الخلاف ما علم والدعاء بمثله لا يرضاه عاقل ولو سلمنا انه اراد العجايز المقلدات
 لوجب ان يحمل دعاؤه على طلب لازم اعتقادهم وهو عدم خطور الشبهات
 بالبال مضموماً الى كمال معرفته هو لتكون عقيدته اذ ذاك صافية من كل
 مكدر وقد يحتمل ان يكون سبب دعائه بهذا ما علم من حاله من الولوع بحفظ
 آراء الفلاسفة واصحاب الاهواء وتكثير الشبه لهم وتقوية ابرادها مع ضعفه
 عن تحقيق الجواب عن كثير منها على ما يظهر من تأليفه ولقد استرقوه في بعض

العقائد فخرج الى قريب من شنيع اهوائهم ولهذا يحذر الشيوخ منه النظر في
كثير من تأليفه قال الشيخ ابو عبد الله محمد بن احمد المقرئ التمساني رحمه
الله ورضي عنه من تحقق كلام ابن الخطيب وجده في تقرير الشبه اشد منه
في الانفصال عنها وفي هذا ما لا ينبغي انشدني شيعي ابو عبد الله الابلي قال
انشدني عبد الله بن محمد بن ابراهيم الزموري وقال انشدني نقي الدين بن
تيمية لنفسه شعرا

محصل في اصول الدين حاصله من بعد تحصيله علم بلا دين
اصل الضلالة في الافك المبين فما فيه فأكثره وحي الشياطين

قال وكان يده قضيب فقال لو ادركت نحر الدين لضربت به بقضيبي هذا
على رأسه قلت فلعل النحر رحمه الله تعالى حضر له عند الموت من الشبه التي
عسر عليه الانفصال عنها ما حمله الخوف منه ان يمتن ان يكون في درجة الاعتقاد
التقليدي لان رأيه فيه انه كاف وقد روى عنه انه انشد عند الموت شعرا

نهاية اقدام العقول عقال واكثر سعى العالين ضلال
وارواحنا في وحشة من جسمونا وحاصل دنائنا اذي ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قيل وقال
وكم من رجال قد رأينا ودولة فبادوا جميعا مسرعين وزالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها رجال فأتوا والجبال جبال

فعلى هذا الاحتمال يكون النحر تمني لعظم الخوف الدخول في حرز المقلدين
حقيقة او على معنى التلطف والتندم على ما فات ويحتمل ان يكون مع هذا اراد
بالعجائز العجائز المقصرات على القدر الضروري في تصحيح العقائد اذ هو حال
عجائز ذلك الزمان وما قبله من الازمنة الفاضلة كما قدمنا وبهذا تعرف ان هذا

انشدني شيعي ابو عبد الله الابلي قال
انشدني عبد الله بن محمد بن ابراهيم الزموري وقال
انشدني نقي الدين بن تيمية لنفسه شعرا
محصل في اصول الدين حاصله من بعد تحصيله علم بلا دين
اصل الضلالة في الافك المبين فما فيه فأكثره وحي الشياطين
قال وكان يده قضيب فقال لو ادركت نحر الدين لضربت به بقضيبي هذا
على رأسه قلت فلعل النحر رحمه الله تعالى حضر له عند الموت من الشبه التي
عسر عليه الانفصال عنها ما حمله الخوف منه ان يمتن ان يكون في درجة الاعتقاد
التقليدي لان رأيه فيه انه كاف وقد روى عنه انه انشد عند الموت شعرا
نهاية اقدام العقول عقال واكثر سعى العالين ضلال
وارواحنا في وحشة من جسمونا وحاصل دنائنا اذي ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قيل وقال
وكم من رجال قد رأينا ودولة فبادوا جميعا مسرعين وزالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها رجال فأتوا والجبال جبال
فعلى هذا الاحتمال يكون النحر تمني لعظم الخوف الدخول في حرز المقلدين
حقيقة او على معنى التلطف والتندم على ما فات ويحتمل ان يكون مع هذا اراد
بالعجائز العجائز المقصرات على القدر الضروري في تصحيح العقائد اذ هو حال
عجائز ذلك الزمان وما قبله من الازمنة الفاضلة كما قدمنا وبهذا تعرف ان هذا

الحرز في زماننا ليس بأمور، اذ لا اتقان فيه للعقائد ولو بالتقليد فلا مدخل له في ذلك الامر لعدم الاعشاء بتعليم عقائد الدين لا سيما النساء والصبيان اما الاماء والعبيد في زماننا فلا يقصدون بتعليم اصلا وكأنهم عند ما لكيهم حيوان يهيجي لا تكليف عليهم ولهذا تجد الجهل بكثير من العقائد في كثير من يتعاطى العلم من اهل زماننا فكيف بالعامية فكيف بالنساء والصبيان فكيف بالاماء والعبيد اما اهل البادية ومن بعد عن سماع مطلق العلم فلا تسأل عن حالهم وتجد اذعان اكثر اهل هذا الزمان جامدة صعبة الاتقياد للفهم ماثلة ابدا لما لا يعني ان نصحت لم تقبل وان علمت لم تعلم وان فهمت لم تفهم وان فهمت ثقلت منها فهمها عن قرب وان بقي شيء منه بطرت وجعلته سلا للدنيا ولصحة الظلمة والتعرب اليهم الا من عصمه الله بفضلله وما انكر وجوده اليوم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وبالجملة فهذا الزمان هو الذي هوّل امره في الاحاديث وحذر منه السلف الصالح وخافوا ان يدركوه على غرارة علمهم وقوة دينهم وهانحن ادر كنناه مع شدة ضعفنا علما ودينا والله المستعان فاما الاول وهو قوله مات ابو بكر وعمر رضي الله عنهما ولم يعرفا الجوهر والعرض وكذلك سائر الصحابة رضوان الله عليهم فانا اعجب ان يذكر مثل هذا دليلا على التقليد من له ادنى تمييز فامدخل للالفاظ المصطلح عليها في شيء من ادلة العقائد حتى يلزم من الجهل بشي منها الجهل بشي من الادلة وما شبه هذا بقول من يقول ان الصحابة رضوان الله عليهم كانت تجهل المقصود من علم العربية لانهم ماتوا ولم يعرفوا حقيقة الفاعل ولا المفعول ولا الحال ولا التمييز المصطلح عليها عند علماء العربية او كانوا يحملون المقصود من فن البلاغة لانهم كانوا يحملون الفاظا فيها احدتها من بعدهم اصطلاحا وهل هذه الاقوال تصدر من

عاقِل وَاِنَّمَا يَجْعَلُ لَهُ الْاِسْتِدْلَالَ لَوْ بُتَّ اَنْ الصَّحَابَةَ رَضَوْنَ اِلَهَهُ عَلَيْهِمْ مَا نَوُوا وَلَمْ
يَعْرِفُوا اِلَهَهُ الْاَلَا بِجُرْدِ التَّقْلِيدِ وَاعْرَضُوا عَنِ النَّظَرِ الَّذِي حَضَرَ اِلَهُ تَعَالَى عَلَيْهِ فِي
اَيِّ مَن كَتَابِهِ وَاِنْ اَدْلَةُ الْعُقَائِدِ الَّتِي لَا تَحْصَى كَثْرَةً فِي الْقُرْآنِ كَانَتْ تَمُرُّ عَلَيْهِمْ
وَلَا يَفْهَمُونَ وَجْهَ دَلَالَتِهَا وَصَحَّةَ هَذَا عَنْهُمْ مِمَّا يَأْتِيهِمْ كُلُّ مُؤْمِنٍ (١) وَمَا احْوَجَ مِنْ
تَمَرُّضٍ بِثُلِّ هَذِهِ التَّقْبِصَةِ فِيهِ عَلَى "مَنَّا صَبَّهِمُ الَّتِي لَا تَلْفَعُ لِعَظِيمِ الْاَدَبِ وَلَقَدْ
تَقَطَّعَ اَنْ اَكْبَرِ عَالِمًا زَمَانًا لَمْ يَحْصُلْ لَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ بِالَّذِينَ وَسَّتَهُ مَا حَصَلَ لَادَقِي
اِمَّةٍ مِنْ اِمَامِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اِلَهُ عَنْهُمْ وَلَا صَبَّيْ مِمِّزٍ مِنْ صِبْيَانِهِمْ وَكَذَا التَّابِعُونَ
وَتَابِعِيهِمْ بِاِحْسَانٍ وَلَقَدْ اَدْرَكَ عَلَى رَضِيَ اِلَهُ عَنْهُ زَمَنُ الْمُبْتَدِعَةِ وَالْخَمْعِ بِمَا لَمْ
يَقْدِرُوا اَنْ يَحْيُوا مَعَهُ جَوَابًا وَحَكِي عَنْهُ رَضِيَ اِلَهُ عَنْهُ اَنَّهُ قَالَ "لَوْ اِذْنُ لِي رَسُولُ
اِلَهِي صَلَّى اِلَهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنْ اَضَعَ عَلَى الْقَاتِحَةِ وَقُرَّ سَبْعِينَ بَعِيرًا لَفَعَلْتُ وَقَالَ صَلَّى
اِلَهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلَى بَابِهَا وَقَدْ نَقَلَ عَنْهُ رَضِيَ اِلَهُ عَنْهُ فِي كُلِّ عِلْمٍ
الْعَجَبِ الْعَجَابِ حَتَّى افْتَنَّتْ بِهِ طَوَائِفُ مِنَ الْمُبْتَدِعَةِ وَاَدْعَى بَعْضُهُمْ فِيهِ مَا اَدْعَتْهُ
النَّصَارِيُّ فِي عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَنْ عَجِبَ اَمْرَهُ رَضِيَ اِلَهُ عَنْهُ اَنْ مَعْضَلَاتِ
الْمَسَائِلِ الَّتِي لَا يَتَوَصَّلُ اِلَى جَوَابِهَا اِلَّا بِالْاَنْظَارِ الدَّقِيقَةِ فِي السَّنِينَ الْمُتَطَاوِلَةِ اِذَا
سُئِلَ هُوَ عَنْهَا اجَابَ عَنْهَا بِدِيَّةٍ مِنْ غَيْرِ تَأَمُّلٍ وَلَا تَعْظِيمٍ لِشَأْنِهَا كَأَنَّهَا عِنْدَهُ
سُؤَالٌ عَنِ الْاُمُورِ الضَّرُورِيَّةِ كَكُنُوعِ الْاَثْنَيْنِ مَثَلًا اَكْثَرَ مِنَ الْوَاحِدِ وَقَضَايَاهُ فِي
ذَلِكَ مَشْهُورَةٌ مَسْطُورَةٌ فِي الْكُتُبِ وَتَأَمَّلْ جَوَابَهُ رَضِيَ اِلَهُ عَنْهُ عَلَى الْمَنْبَرِ فِي
الْقَرِيضَةِ الْمَنْبَرِيَّةِ وَهِيَ زَوْجَةٌ وَابْنَانِ وَأَبْوَانٌ وَقَوْلُهُ عَلَى الْبَدِيَّةِ بَلَا تَأَمَّلْ وَلَا
تَأْخُرْ فِي ذَلِكَ الْمَوْقِفِ الصَّعْبِ صَارَتْ مِنْهَا تَسْمَاعٌ ثُمَّ اَعْرَضَ عَلَى عَقُولِ اَكْثَرِ

(١) وَمَا احْوَجَ اِلَى مَا تَجِبُهُ اَيُّ مَا احْتَقَّ هَذَا الْفَائِلُ لِهَذَا الْكَلَامِ وَمَعَاوِنُ

الصَّحَابَةِ مَا نَوُوا اِلَى

الناس ذلك وانظر أين هم من ذلك وكذا فواء في رجلين لاحدهما ثلاثة
ارغفة وللآخر خمسة هم عليها ثالث فقدما له ما معها واستوعبوا ثلاثهم ذلك
أكل فلما قام عنهما جازاها ثمانية دراهم فقال صاحب الثلاثة هي بيننا نصفين
وقال الآخر بل على عدد ارغفة كل واحد خلف الأول انت لا يأخذ الا ما
أعطاه بصميم الحق فرفمه الى على رضي الله عنه فقال خذ ما اعطاك فقال ان
كان بصميم الحق فقال على بديهة اذا ليس لك الا درهم واحد فقال كيف فقال
اكنتم ثلاثكم ثمانية ارغفة وقدر ما اكل كل منكم غير معلوم فحصلون على السواء
وثمانية على ثلاثكم تباينها فتضرب فيها فتصير اربعة وعشرين فتضرب ارغفة
كل منكما فيما ضربت فيه الثمانية المجموع فلك ثلاثة تضرب في الثلاثة التي
ضربت فيها الثمانية فذلك تسعة اكلت منها ثمانية وبقى لك واحد ولصاحبك
خمس تضرب له في الثلاثة فذلك خمسة عشر اكل منها ثمانية وبقى له سبعة
فقد اكل لك الوارد جزءا ولصاحبك سبعة وانما وهبنا لك فاقسم ما منحنا
على قدر ما مضى وقدر روى انه جاءته امرأة تشكو له قالت مات أخي وخلف
سنتاه درهم ولم يعطوني الا درهما واحدا فقال لما رضي الله عنه على القور لعل
أخاك خلف من الورثة كذا وكذا وفي رواية انه قال لما لعل أخاك خلف
سواك زوجة وأما وابنتين واثنى عشر أخا فقالت نعم فقال ذلك حقك (١) لم يظلموك

« ١ » لم يظلموك لان اصل المسألة من اربعة وعشرين وتصح من ستاتة للزوجة
اثنان من ثمانية وللام السدس من ستة والبناتين الثلثين من ثلاثة وهي داخله في السنة
فتكسفي بها وهي مع الثانية متوافقة بالانصاف فانضرب نصف احدهما في كامل الآخر
يخرج اربعة وعشرون للزوجة لثلاثة وللام اربعة والبناتين ستة عشر يبقى واحد للعصبة
وهم اثني عشر أخا واختا للذكر مثل حظ الانثيين وهو منكسر مابين فتضرب عدد رؤوسهم

وامثال هذه مما روي عنه خارج عن الحصر فانظر هذا الادراك القدسي الفائق الذي صارت العلوم النظرية الصعبة ضرورية عنده كيف يكون ادراكه لما كثرت الشواهد عليه وامثلاً القرآن والحديث بأدلتيه وبه أولع وعليه ربي من لدن اتقاربه وذلك معرفة المولى جل وعز ثم هو مع ذلك كله كان يقول في عمر رضي الله عنه لما مات مات اعرفنا بالله تعالى وقال سعيد بن المسيب رضي الله تعالى عنه ما رأيت أعرف من عمر وفي الصحيح انه صلى الله عليه وسلم رأي انه شرب لبنا حتي كاد الري يخرج من اغلقاره واعطى فضلة ذلك اللبن لعمر وأول صلى الله عليه وسلم تلك الرؤية بالعلم وكان عمر رضي الله عنه مكاشفا لا يقدر بذنه شيئا الا كان كذلك فاذا كان يرسم في مرآة ذهنه الصافية مالا دليل عليه ولا اشارة فكيف يكون ذهنه بمعرفة من الكائنات كلها مطبقة على واضح الدلالة عليه جل وعز وانظر قوله رضي الله عنه لما اخبره النبي صلى الله عليه وسلم بفتنة القبر وسؤال الملكين وصفتهما فقال ابيكون معي عني فقال نعم فقال اذن اكتبكما فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان عمر لموقن مصدق فانظر الى وثوقه رضي الله عنه بنظر عقله وعدم اكترائه بمنظرة من علمه مترق من علم اليقين الى عين اليقين وهم الملائكة ولم يخف ان يشغل فكره هول منظرهما ولا فظاعة القبر الذي هو اول منزل من منازل الآخرة وهل تصدر هذه المقالة الا من مزجت معرفة الله تعالى بلحمه ودمه حتى تلاشي عنده كل ما سواه ولم

وهو خمسة وعشرون في اصل المسألة يخرج سنائة قدر التركة ومنها تصح فن له شيء في اصل المسألة اخذه مضروبا فيما ضربت فيه المسألة فلزوجته ثلاثة في خمس وعشرين بخمسة وسبعين وللأم أربعة في ذلك بمائة وللبنتين ستة عشر في ذلك بأربعمائة وللصبية واحد في ذلك بذلك لكل ذكر اثنان وللأخت واحد

يخف غيره وانظر قول النبي صلى الله عليه وسلم ان عمر لموقن وهو الصادق
المصدوق وما ينطق عن الهوى وقال عليه الصلاة والسلام في عثمان رضي الله عنه
انه لتسبحي منه ملائكة السماء وروى انه لم يكن يرفع رأسه الى السماء حياء من الله
وذلك ثمرة مراقبة النبي هي ثمرة كمال المعرفة ورسوخ اليقين حتى كأنه يعاينه وقال
صلى الله عليه وسلم في ابي بكر رضي الله عنه لو كشف الغطاء عن ابي بكر
ما ازداد يقينا وقال ما فضلكم ابو بكر لكثير صلاة ولا صيام وانما فضلكم بشي
وقر في قلبه وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم سأل جبريل عليه السلام عن
فضائل عمر رضي الله عنه فقال لوليت فيكم ما لبث نوح في قومه الف سنة الا
خمسین عاماً ما وفيت بفضائل عمر وانه لحسن من حسنات ابي بكر وما عسى
ان اعد من محاسن الصحابة وما ترم ويكني في رسوخ معارفهم وقوة ايمانهم قوله
تعالى والزهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واعلمها فانظر هذه الشهادة العظمى في
حقهم الصادرة من ملك الملوك العالم بخفيات الضمائر ويكني في امامتهم لجميع
الخلق ولا يكون كذلك الا من بلغ المرتبة العليا في الاجتهاد قوله صلى الله عليه
وسلم اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ولقد كانوا رضى الله عنهم متعرضين
لدعاء جميع الخلق الى الله تعالى واقامة حجة الله تعالى عليهم واليه المرجع في
ازمتهم في المسائل المعضلة وجميع الحوادث النازلة [وقد اساء القصر الادب في
حقهم وهي خلسة اخلسها الشيطان منه فقال: الصحيح عندنا ان المقلد من اهل
الجماعة والا يلزمنا تكفير اكثر الصحابة والتابعين اذ نعلم بالضرورة ان اكثرهم لم
يكن عالماً بهذه الادلة] فانظر هذه المقالة ما اشتمها وله زلات في العقائد معروفة
به عليها ابن التلمساني وغيره وكان مقالته هذه مقالة من توهم ان العقائد انما
تعرف بالتمسك باصطلاحات احداثها المتأخرون وصور تركيبات للادلة على

نحج اصول المنطق لم يعتن بها المتقدمون لان المقصود انما هو معرفة الحق بما
يستلزمه قطعاً فكيفما حصل بلفظ او بغير لفظ بتركيب مخصوص او غيره حصل
المقصود ولا حاجة الى زيادة النفوس الزكية القدسية غيبة في انظارها عن
تلك القوانين المصطلح عليها كلها بل عقل من استنبطها بالنسبة الى تلك النفوس
كنقطة من بحار الدنيا كلها وقد سمعت بعض اجوبة علي رضي الله عنه على
البدية فيما سبق وانما احدث المتأخرون من الاصطلاحات ما احدثوه لتخفف
المؤونة عليهم في التعلم والتعليم لا لان معرفة الحق وقوفه عليها والى هذا المعنى
اشار ابو بكر بن فورك بقوله "لو لم يدخل الجنة الا من عرف الجوهر والعرض
لبقت خالية ونحن نقول بوجهه ونقول مع ذلك لا يدخل الجنة الا من هو
عارف بالله تعالى ولم يقلد سب في ذلك احدا عرف الجوهر والعرض ام لم يعرفهما
فليس في قول ابن فورك ما يدل على صحة التقليد ولا في عدم اطلاع الصحابة
على اصطلاحات احدثها المتأخرون ما يدل على انهم كانوا مقلدين ومن فطن
بالصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا في ايمانهم مقلدين فقد اعظم عليهم القرية
وجعل قدرهم الاعظم وقد كان سائر الكفرة من الاعاجم يذبون عن دينهم ودين
آبائهم بالسيف وبغيره ويرضون بالموت وسبى النساء والذرية دونه فما رجعوا
الا بعد ظهور الحق وقيام علم الصدق فكيف بالعرب المعروفين باعظم حجة
لدينهم ولقد دعا النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من حواشي الاعراب فطالبوه
بالاية الدالة على صدقه فاعترضهم ما قامت به الحجة عليهم ولقد كانوا يفهمون
الكلام العربي فهما واثباً بالمعاني حاوياً لمقاصد الخطاب والقرآن العظيم مملوء
بالحجج والبراهين التي لا تحصى كثرة ولقد اقام بينهم المعلم الاكبر المبعوث
لسباسة الخلق افصح الخلق والمعلمي جوامع الكلم والشفقة التامة على عباده الله

لهذا المصنف
مكتبة المخطوطات

مكتبة المخطوطات

صلى الله عليه وسلم ثلاث عشرين سنة من غير قتال يوضح الادلة ويقيم الحججة الى ان ظهر الحق ظهوراً لم يبق معه الا المعاندة مع كمال المعرفة وبالنذر اليسير من هذه المدة يحصل بتعليم الا لكن وذي النور وقصور العقل من المعلمين للابله والبليد من المتعلمين ما يخرج به عن التقليد في عقائده خروجاً تاماً فكيف ترى حال من تلقى العلم مباشرة ممن عم نوره البسيطة كلها بل من نوره اصل الانوار كلها ومن العقول كلها بالنسبة الى عقله كمن اخذ حصاة من رمال الدنيا كلها على ما رواه وهب بن منبه ولقد كان اجلف اتعرب يسلم ويشاهد طلعت العلية فيفيض من حينئذ بمقتضى العلوم الجمة وغرائب الحكم الفاخرة ويرق طبعه وتتهذب اخلاقه من نوره ولهذا قال جمهور الاصوليين والمحدثين ان الصحابي هو من اجتمع مؤمناً مع النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه وان لم تطل صحبته له مع ان هذا التقدير لا يحصل الصعوبة في حق غيره لغة ولا عرفاً وما ذلك الا لما عرفت من ان اللحظة من مشاهدته صلى الله عليه وسلم يحصل بها من الانوار والبركات ما لا يقدر على حصره ويغيب في نور تلك اللحظة انوار العلماء كلهم غاية الامر ان القوم الذين شاهدوه رضى الله عنهم لما ان اشرفت عليهم انوار النبوة وتلاشت معها ظلمات الجهل والوساوس وخذت عندها نيران شياطين الجن والانس لم يذهبوا صريحاً على دقائق الشبه وخفيات الامراض التي ابتلى بها من بعدهم لانها لم تطرق منيع ساحتهم ولا حلت برفيع جوارهم ولا لاح قرعها في صفاء شمسهم وارتفاع نهارهم وانما الناس في ذلك الزمان احد رجلين مؤمن نقي او كافر شقي واما ازمنا هذه فالسنة فيها بين البدع كالشجرة البيضاء في جلد الثور الاسود فن لم يجاهد اليوم نفسه في تعلم العلم واخذه من العلماء الراغبين وما اندر اليوم وجودهم وانزلقاهم لا سيما في هذا العلم مات على انواع

من البدع والكفریات وهو لا يشعر واكثر اناس اليوم ليس في درجة الاعتقاد
التقليدي المطابق بل في درجة الاعتقاد الفاسد والجهل المركب وما ذاك الا
لقرب هجوم اشراط الساعة الكبرى وقلة العلماء العاملين العارفين وانعدام المتعلمين
الصادقين القسطين وكثرة ابناء الدنيا المعجبين بآرائهم الضالين المضلين وتعرض
الدجاجلة من انتى الى الرهبانية على غير اصل علم لقطع طريق السنة بمبائل
نصبوها مزخرفة من حبائل مردة الشياطين نسأله سبحانه وتعالى حسن الخاتمة
بفضله وكرمه واذا عرفت ضعف القول بصحة التقليد فاضعف منه في غاية قول
من قال النظر في علم الكلام حرام بل لا يشك عاقل في فساد هذا القول ان
حمل على ظاهره لانه مصادم للكتاب والسنة واجماع سلف الامة ويلزم هذا
القائل ان يجعل الاوامر التي في الكتاب والسنة بالنظر والاعتبار منسوخة اذ
علم الكلام انما هو شرح لها والاجماع على بطلان ذلك بل يلزمه اشنع من هذا
وهو ان يحرم قراءة القرآن اذ هو مملوء بالصحيح والبراهين والرد على فرق الكفرة
بعد حكاية اقوالهم وشبهها وذكر مناظرة الانبياء مع اممها ولم يزد علماء الكلام
من اهل السنة في كتبهم الكلامية شيئاً على نهج القرآن من حكاية الاقوال
الفاصلة وشبهها ثم ذكر البراهين القطعية لابطالها وقصارى الامر انهم احدثوا
اصطلاحات تليق بضبط العلم لاهل الزمان ولا حرج اجماعاً في الاوضاع
والعبارات والتصرف فيها بحسب ما يليق بمصالح الاقضية النازلات نعم لو اراد
هذا القائل ان النظر في دقائق الشبه التي لا يتخلص منها الا بغرض عظيم
يحرم على من هو بليد الطبع جامد القرينة بحيث يخشى ان يرضخ منها شيء في
نفسه وليجز عن دفعه لقرب اذ ليس ذلك من فروض الاعيان عندنا بل هو من
فروض الكفاية وانما فرض العين في حق كل مكلف ان يعرف كل عقد من

علم الكلام هو شرح
لما في الكتاب والسنة

فقود الايمان يرهان ما وذاك سهل على كل من وفق

(ص) وينشئ على صاحبها الشك عند عروض الشبهات ونزول الدواهي
المعضلات كالقبر ونحوه مما يفتقر فيه الى قول ثابت بالادلة وقوة يقين وعقد
راسخ لا يتزلزل لكونه نتج عن قواطع البراهين

(ش) الضمير في صاحبها يعود على حرفة التقليد يعني ان التصميم على
المقائيد من غير تخصيصها بالدلائل لا يأمن صاحبه على تقدير صحة القول
بالتقليد من زواله عند عروض ادفي شبهة وعلى تقدير ان يقابل ذلك ويكابر
نفسه بالتصميم اللساني فأنى ينفعه ذلك والقلب الذي هو محل الايمان مريض
متغير يقول لا ادري فيدخل في زمرة المناققين الذين تخالف السنهم قلوبهم قال
الله تعالى في حقهم في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا اي لما مرضت قلوبهم
لم ينفعوا بما في السنهم وهذا المريض القلب المرتاب هو من القائلين في القبر
عند سؤال الملكين لا ادري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته اذ هذا حال قلبه
في حياته وعند موته واللسان في ذلك الموطن لا يترك كما في الدنيا ان يشيع بما
ليس في القلب قال ابن دهاق رحمه الله ورضي عنه في شرح الارشاد لما تكلم
على فتنة الملكين في القبر وساق الحديث وفي آخره واما المنافق او المرتاب
فيقول لا ادري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته فيقولان له لا دربت ولا تليت
ويضربانه بالمتع من الحديد فيصبح صيحة يسمعا كل شي الا الجن والانس
وفي حديث الاثنتين الجن والانس وفي الحديث المشتمل على عذاب القبر
في وصف الملكين انهما اسودان ازرقان ينحنان الارض باثنيهما ويطاف في
شعورها واعينها كالبرق الحاطف واصواتها كالرعد القاصف قال رحمه الله
وهذه الفتنة فتنة القبر لا يتجو منها من اخذ في دينه بالتقليد وترك النظر في

أدلة الرسالة والتوحيد ولذلك قبل النفاق نفاقان نفاق يعرفه صاحبه من نفسه وهو نفاق الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن في معناهم من الزنادقة ونفاق لا يعرفه صاحبه من نفسه وهو ان يولد الرجل او المرأة بين ابوين مسلمين فيسمع قول لا اله الا الله محمد رسول الله فيقول نحو ما سمع اتباعاً وتقليداً لهم حتى لو تصور ان يولد بين النصارى لقال مثل اقوالهم اتباعاً لهم وتقليداً في ذلك من غير ان ينظر في خلقه ومن اى شيء خلق وكيف انتقل من طور الى طور ولذلك قال عليه الصلاة والسلام (١) من عرف نفسه (٢) عرف ربه ور بما يريه التفكير في خلق الله فيرده الشيطان من الانس والجن فيقول له ان تفكرت فقد تشككت فيعرض عن النظر الى الموت فاذا بلغت الروح الحلقوم اتاه الشيطان في ذلك المضيق حين لا فكر ويشككه في دينه فيبوء بشكه والعياذ بالله من ضروب الشكوك (٣) فاذا كان في القبر ختم على الافواه ونطق بما عنده من غير زيادة ولا نقصان فان كان عارفاً لنطق بالحق وان كان شاكاً غير عالم قال لا ادري وكذلك كان يقول بقلبه في حياته لا ادري وكان يطرقه الشك احياناً فلا يبحث عليه ولا يداوي سقام سريره فاذا مات لحقه الندم حين لا ينفعه واعتذر الى من لا يسمعه وهلك والعياذ بالله من سخط الله تعالى (وقوله) الى قول ثابت بالدلالة يشير الى معنى قوله تعالى "ثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة" قال ابن دهاق رحمه الله لا معنى للثبوت في الحياة الا معرفة الحق ببرهانه والثبوت في الآخرة لا معنى له

« ١ » من عرف نفسه اي عرف كونها حادثة مخلوقة من نطفة وانه انتقل من طور الى طور « ٢ » عرف ربه اي عرف كونه موجوداً للعالم قديماً « ٣ » فاذا كان اي انكاف من حيث هو سواء كان عارفاً او مقلداً فهو اعم مما قبله لانه في المقلد وكان بمعنى ثبت او حل

الا النطق على نحو ما كان يعرف لاث العبد يعث على نحو ما مات عليه وقد
قبل في معني الآية غير هذا والله الموفق نسأله سبحانه أن يثبتنا بالقول الثابت
في الحياة الدنيا وفي الآخرة وأن ينيلنا من مراتب أوليائه وأحبابه في حياتنا
وبعد مماتنا المراتب الفاخرة

(ص) ولا يفتر المقلد ويستدل على أنه على الحق بقوة تصميمه وكثرة تعبد
للتقص عليه بتصميم اليهود والنصارى وعبد الآوثان ومن سيفي معانهم تقليد
الاجبارهم وبأنهم الضالين المضلين (ش) «١» يعني ان تصميم المقلد على الحق وعدم
رجوعه عنه ولو نشر بالناشير وكثرة عبادته لا يدل على أنه على بصيرة من دينه
اذ ليس جزمه وتصميمه على الحق من حيث كونه حقا بل من حيث كون
نشأته بين قوم يقولون ذلك والنشأة والمخالطة لما اثر عظيم في التصميم حقا كان
المصمم عليه او باطلا بدليل ان مثل هذا التصميم يوجد كثيرا في ذوي الجهل
المركب كما مة اليهود والنصارى ونحوهم واذا كان مجرد الوهم الكاذب له اثر في
التصميم فما بالك بما فوقه ولهذا قالوا من جزم في قلبه بالحق ولم يدرك لذلك سببا
خاصا يرجع اليه فهو مقلد لا بصيرة له فاذا لا ملازمة بين الجزم الاعتقادي

١٠٠ يعني الخ اشارة لقياس حاصله انا مصمم على الحق وكل من هو كذلك فهو
على بصيرة من دينه فانا على بصيرة من ديني وحاصل ابطاله انا لا نسلم ان كل
من كان مصمما على الحق على بصيرة من دينه اذ ليس تصميمه بالحق من حيث
كون الجزوم به حقا بان كان ثابتا بالدليل بل من حيث نشأته بين قوم يقولون ذلك
هذا وظاهر كلام الشارح ان المستفاد من المصنف هو هذا القياس بعينه وليس كذلك
لان الصغرى في قياس المصنف انا مصمم بعقائد ديني وفي قياس الشارح انا مصمم على الحق
اي وهو ضد الباطل وايضا المقلد لم يدع انه على بصيرة لانها معرفة الحق بالدليل والمقلد
حال من ذلك فلا يدعيه وانما يدعي انه على الحق فالاولى بمجازاة المصنف

وكون المجزوم به حقاً وإذا انتفت بينهما الملازمة وجب أن يأتي بما بينه وبين الحق ملازمة ليميز ما هو عليه من الدين اهو من الحق ام من الباطل ليكون على بصيرة في دينه وليس في ذلك الا بالنظر الصحيح في البراهين فتعين النظر وهو المطلوب واما من زعم ان الطريق بدا (١) الى معرفة الحق الكتاب والسنة ويحرم ما سواها فالرد عليه ان مجتهدا لا تعرف الا بالنظر العقلي وايضاً فقد وقعت فيها ظواهر من اعتقدها على ظاهرها فقد كفر عند جماعة وابتدع ولا يحسن تأويلها الا الراشح في علوم النظر المرتاض في علمي اللسان والبلاغة واما من زعم ان طريق المعرفة الرياضة والمجاهدة وتصفية الباطن فيقال له الرياضة عبارة عن ملازمة العزلة والخلو وتناول الحلال والجوع والتقليل من الدنيا على سبيل الزهد فيها ومداومة التعبد والدكر وكيف يمكن التعبد لمن لا يعرف معبوده والدكر لمن لا يعرف مذكوره والتقوى لمن لا يعرف أمره ونهايه او طلب مباح لمن لا يعرف المبيح نعم لا يشكر ان الاستعانة بذلك بعد معرفة الله تعالى واحكام ما يتقرب به اليه سبب لرسوخ المعرفة والزيادة في المعارف وتعرض لكثير من المواهب والترقي من مقام الايمان الى مقام الاحسان فالبحث عن ذلك فرع تحصيل اصل الايمان بالنظر الصحيح وتحصيل علوم يتول تبعها والتقدم لمعاني الامور قبل اتقان اصولها وضبط طرقها عجلة (٢) وشهوة نفسانية توجب لصاحبها

١٠ • بدا فعل ماض بمعنى ظهر جملة حالية وقوله الى معرفة الحق متعلق بطريق اي ومن زعم ان الطريق الى معرفة الحق ظاهرة الكتاب الخ وفي بعض النسخ بدا اي ابتداء قبل النظر العقلي وهذا يفيد ان معرفة الحق لها طريقان احدهما للابتداء والثانية للانتهاء مع انه ليس لها الا طريقة واحدة

٢٠ • عجلة خبر قوله والتقدم اي استعجال على تفصيل الشيء قبل اتمه

الفضيحة دنيا واخرى والا ١٥» قالبراهمة والنصارى قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة فلم يزدحم ذلك الا ضلالاً وكثيراً ما يغتر اصحاب هذه الطريق بالتغيبات الشيطانية او النفسانية نوماً ويقظة ويعذبونها كرامات وهي في الحقيقة استدراج وزيادة لهم في انواع الضلالات فتسأله سبحانه وتعالى ان يلهمنا رشد انفسنا وستعرض ان شاء الله لذكر شروط الولي في فصل النبوة عند بيان الفرق بين الكرامة والمجزة ومن قال من اليهود ان طريق المعرفة الالهام وعنوا به ان النفس اذا تجردت للشيء وأزالت الشواغل البدنية ادركته فانها في اصل خلقها مستعدة لقبول المعارف فالرد عليهم ان مجرد ازالة الشواغل لا يحصل المطلوب الخاص الا مع حصول علوم اما ضرورة او غير ضرورة يترتب عليها المطلوب وهو النظر والتجريد لازمه وأضعف من هذا قول بعض المعاصرين لا مقلد في المؤمنين عامهم وخاصهم وان جميعهم حصلت له المعرفة وانما يختلفون في القدرة على التعبير عما في ضمائرهم وعدم ذلك وانما قلنا ان هذا اضعف من القول الذي حكي عن بعض المنود لانهم اشترطوا في حصول المعرفة ازالة الشواغل وهذا لم يشترط شيئاً بل جعل المعرفة حاصلة لكل من صدق عليه اسم الايمان وان مؤنة النظر لا يحتاج اليها وهذا قول لا خفاء في بطلانه وانقاد الاجماع على خلافه اذ معلوم قطعاً ان عقائد الايمان ليست كلها ضرورية بل منها ما يغتفر الى دقيق النظر وكيف لا وقد اختلفت هذه الامة المشرفة وحدها في العقائد اختلافاً كثيراً حتى انها افرقت على ثلاث وسبعين فرقة والمصيب منها فرقة واحدة ولهذا حكم صلى الله عليه وسلم بأن جميعها في النار الا واحدة وايضاً فهذا

١٥ . قالبراهمة قوم من اليهود منسوبون الى رجل اسمه يرم قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة كاعتقاد النصارى ان المسيح ابن الله واعتقاد البراهمة قدم العالم ونبي الرسالة

القول يؤدي الى ان حضه سبحانه على النظر في آيات كثيرة من كتابه العزيز
وامره بذلك امر بتحصيل الحاصل وكذا ما قرره سبحانه في كتابه العزيز من
ادلة العقائد كادلة الوجدانية والبعث والنبوة نقر بر ما هو معلوم للكل وهذا مما
يا بانه كل عاقل وايضاً فليس الخبر كالعيان ونحن قد شاهدنا كثيراً ممن لم يأخذ
في هذا العلم وله نجابة في غيره من العلوم لا يحسنون العقائد تقليداً فضلاً عن
ان يحسنوها بالنظر بل وشاهدنا كذلك بعض من اخذ في هذا العلم ولم يتقنه
اما العامة فاكثرت ممن لا يعتني بحضور مجالس العلماء ومخالطة اهل الخبر يتحقق
منهم اعتقاد النجس والجملة وتأثير الطبيعة وكون افعال الله تعالى معللة لغرض
وكون كلامه جل وعلا حرفاً وصوتاً ومرة يتكلم ومرة يسكت كسائر البشر ونحو
ذلك من اعتقادات اهل الباطل وبعض اعتقاداتهم اجمع العلماء على كفر معتقديها
وبعضها اختلفوا فيه وكثير من اهل البادية ينكر البعث ولقد اخبرني بعض من
اثق به انه سمع ذلك صريحاً منهم قال وبعضهم ممن يحفظ لفظ القرآن ولقد
حكى لي بعض اصحابنا مثل ذلك عن لا يظن به ذلك ممن يتعاطى العلم بالناسان
وله اصل في رياسة العلم قال وصرح لي بأن رأيه وتقدمته والعياذ بالله منه
ومن عقيدته نفي المعاد البدني كراي الفلاسفة اُبعدهم الله تعالى واخلي منهم
الارض قال وجادلته في ذلك مراراً فطبع على قلبه ولم يقبل واظن ان المصيبة
جاءت الرجل من مطالعته بعض كتب الفلاسفة قبل اتقان علم التوحيد على
شيخ عارف وهذا شأن المتمشدين الخائضين فيما لا يعينهم قبل اتقان ما يعينهم
وزادوا على العامة بالجدال في الباطل والتكبر على الانصاف للحق ومن ثم حرموا
مما صرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق اللهم ادخلنا في زمرة
المفلحين في الدنيا والآخرة ولا تهلكنا مع المهلكين يا ارحم الراحمين وبعض

المقلدين ينطق بكلماتي الشهادة من غير ان يعرف معناها ولا ان يميز الرسول من المرسل وفي مثله وقعت اجوبة علماء بجاية (١) وغيرهم من المحققين ان مثل هذا لا يضرب له في الاسلام بصيب والعافل في الحقيقة من انصف من نفسه فوالله لولا فضله تعالى وتوفيقه لمخالطة العلم واهله لما كنا نحسن عقائد الايمان بجدد التقليد فضلا عن النظر (٢) ولكننا في اوديقنا من اعتقادات اهل الباطل نهم فيا عجباً لعافل يحمل الضروريات حتى لم يشعر بحال نفسه قبل مخالطة العلم ولا اشعر بحال العوام ومن اعرض عن النظر جملة ولقد الف علماء السنة رضي الله عنهم كابن ابي زيد وابن الحاجب وغيرها تأليف مختصرة اقتصرنا فيها على سرد العقائد مجردة عن الادلة لتحفظها العامة ومن قُصرَ عقله عن النظر ليرتقوا من معرفتها تقليداً الى البحث عن ادلتها وما ذاك الا انهم راوا اكثر العامة لا يحسن العقائد ولو بالتقليد فارادوا من نصيحتهم ان ينقلوهم من مرتبة يخشى عليهم فيها ان يكونوا على اعتقاد مجمع فيه على الكفر الى مرتبة مختلف فيها ولماها تكون سلماً الى المعرفة وبالجملة فاهل النظر لم يصلوا كلهم الى الحق وانما وصل القليل فكيف من لم ينظر وما ذاك الا لما علم ان احكام الوهم ورسوم العوائد والمالوفات تزامم النظر الصحيح في هذا العلم مزاحمة لا ينفك الحق عنها الا بعسر ليس فوقه عسر ولولا التوفيق الالهي واتنايد الرباني لما ادرك الخلق شيئاً من معرفة من لا تكفيه العقول ولا تحده الاوهام ليس كمثل شئ وهو السميع البصير ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكي منكم من احد ابداً^٣ فان قلت قد نقل عن

١ - بجاية بكسر الباء وفتح الياء بلدة بالمغرب ٢ - ولصكنا الخ الادوية جمع واد هو المحل الشخص الواسع الذي هو بمظنة الهلاك وقوله من اعتقادات الخ بيان للاودية وقوله نهم اي نسير ولا تدري اين توجه

القاضي ابي بكر بن الطيب رضي الله عنهما انه قال لا يوجد مؤمن الا وهو عارف
بالله الا ان احوالهم مختلفة في ذلك فمنهم قوي القرينة على ان يعبر على ما في
قلبه ويبرهن عليه ومنهم من عرف الله يقيناً ولا قدرة له ان يعبر على ما في قلبه
ونقل عن طائفة من اهل العلم ان الله معروف بضرورة العقل وانه غرز معرفة وجوده
في خلقه وما اقيم من الادلة على ذلك انما هو استدلال على انواع الضرورة وظاهر
هذا عين ما انكرت . قلت ليس هذا عينه ولا يدل عليه اما قول القاضي فهو
جار على اصله واصل الجمهور من ان التقليد لا تحصل معه حقيقة الايمان وانما
تحصل مع المعرفة ولهذا كانت حقيقة الايمان عند القاضي هو التصديق التابع
للمعرفة واحتراز بقوله التابع للمعرفة من التصديق التابع للاعتقاد التقليدي او التابع
للظن او الشك او الوهم فعني قوله لا يوجد مؤمن الا وهو عارف بالله تعالى
لا يوجد مؤمن شرعاً اي في حكم الله تعالى المبني على التحقيق وما في نفس الامر
لا في حكمنا نحن المبني على الظواهر الا وهو عارف اي فن ليس بعارف كالمقلد
ونحوه فليس بمؤمن عند الله سبحانه وتعالى فالتقصير في لفظه قصر افراد رد على
من يتوهم اشتراك العارف والمقلد مثلاً في صدق حقيقة الايمان فنه بقصر
المؤمن على العارف على خروج غير العارف من حقيقة الايمان هذا اذا نظر
في اللفظ بطريق فن البلاغة وان نظرفيه بطريق فن المنطق فهو في
قوة قضية كلية موجبة فائلة كل مؤمن فهو عارف وهذه القضية
يلزمها بعكس النقيض الموافق كل من ليس بعارف فليس بمؤمن وبالعكس
النقيض المخالف لاشي من غير العارف بمؤمن تجعله كبرى لقضية صادقة وهي
قولنا كل مقلد فهو غير عارف ينفخ من الاول لاشي من المقلد بمؤمن واخرى
من كانت حاله دون درجة التقليد الصحيح كما هو حال كثير ممن ينطق

بكلمتي الشهادة وأما قول القاضى فمنهم قوي القريضة الى آخره فين لان
 المعرفة محلها القلب وسببها العادي وهو النظر عقلي أيضاً والنطق باللسان لا اثر
 له فيها فلماذا لم يكن شرطاً فيها بل المقصود حصول العقائد في القلب بأدلتها
 المنتجة لها عقلاً قدر أن يعبر عن ذلك من حصلت له أم لا ولا ريب في
 حصول حقيقة الايمان لمثل هذا وليس نزاعاً فيه وإنما نزاعاً في ان المعرفة هل
 يقول القاضى انها حاصلة لكل من نطق عليه نحن اسم الايمان بناء على الظاهر
 أم لا وعلى القطع ان هذا مما لا يقوله القاضى ولا غيره بل كل عاقل يجوز فيمن
 يظهر الايمان ان يكون فيه مقلداً أو ظاناً أو شاكاً أو متوهماً بل ويجوز ان يكون
 كافراً زنديقاً بل لو نطق مظهر الايمان بأدله واتقن براهينه لما قطعنا في حق
 بالايمان ولا المعرفة لاحتمال ان يكون في قلبه شبهات اوجبت له شكاً ولم يدها لنا
 او حفظ تلك الأدلة تقليداً ولم يتحققها الا ان قرائن الاحوال تغلب الظن باحد
 الامرين وبالجملة فالايان لما كان مرجعه الى المعرفة والمعرفة من السرائر واقفه
 سبحانه متولياً فلا تعرف الا من قبله ولهذا زجر النبي صلى الله عليه وسلم سعدا
 رضي الله عنه عن جزمه بالايمان في حق الرجل الذي امسك النبي صلى الله عليه
 وسلم عن اعطائه فقال له سعد مالك عن فلان فوالله اني لأراه مؤمناً بفتح
 همزة اراء اي اعلمه فقال صلى الله عليه وسلم او مسلماً باسكان الواو على الاضراب
 عن قوله الى الحكم بالظاهر فكأنه قال بل تراه مسلماً فما بالك تقطع بايمانه
 لانه من الباطن الذي لا يعلم الا الله عز وجل والحديث خرجه التجاري ومسلم
 وغيرها هذا كله في حق الغير المظهر للايمان واما الانسان في نفسه فهو اعرف
 بحاله ان كان عاقلاً ومن الجهلة من لم يعرف حال نفسه فهو في درجة التقليد
 المختلف فيها ويتوهم انه في درجة المعرفة ولهذا قال بعض الائمة من ظن انه عرف

ولم يدرك كيف عرف فلم يعلم ومنهم من لم يثبث العقائد ولو بدرجة التقليد وهو كثير وهذا الذي حملنا عليه قول القاضي من ان مراده بالمومن المؤمن عند الله وفي شرعه لا من نطق عليه نحن لفظ المؤمن بناء على الظاهر قد صرح بهما شرف الدين بن التلمساني في شرح العالم حيث تعرض لمن يحكم عليه بالايان ومن لم يحكم عليه بالكفر فنقل عن القاضي ان حقيقة الايمان الشرعي ترجع الى المعرفة والتصديق بالقلب قال فالكفر يرجع الى الجهل بما شرط علمه في الايمان اجاعا أو التكذيب به وكذلك الاعراض عن النظر في التوحيد كفر لما يلزمه من الجهل وكذلك الشك والظن فانهما يستلزمان انتفاء المعرفة والتقليد عند القاضي ومن تابعه من الجمهور كذلك فانظر عزوه كفر المعرض عن النظر والمقلد الى القاضي والجمهور بنبئك ان القاضي والجمهور لا يتمتعان وجودهما بل ايمانها واماما نقل عن طائفة من اهل العلم ان الله معروف بضرورة العقل الخ فان ارادوا ان النظر في معرفته تعالى ينتهي الى الضرورة فسلم لان معرفته جل وعلا بل ومعرفة جميع عقائد الايمان انما هي بالبراهين والبراهين لا بد وان تنتهي الى مقدمات ضرورية والا لزم التسلسل ولم تنتج القطع الذي كافنا به في العقائد وان ارادوا انه معروف بضرورة العقل بدأ بحيث لا يقتصر الى نظر اصلا فلا خفاء في بطلان هذه المقالة وقد اختلف الائمة بعد تحقيق الاستدلال على حدوث العالم ببراهنه هل دلالة بعد على وجود معدته ضرورية واليه ذهب الفخر ام نظرية يحتاج معها الى ضمنية شيء اخر واليه ذهب امام الحرمين وجماعة من المحققين على ما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا كان هذا الخلاف بعد علم الحدوث للعالم المنضج بحسب الظاهر دلالة في اظهر العقائد وهو علم وجوده جل وعلا الذي اتفقت عليه جميع العقلاء الا ان لا يعتد به ولئن سألتهم من خالق

السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز العليم فكيف بأغعض منه ولئن سلمت
الضرورة في هذه العقيدة الواضحة تسلياً جديلاً وان كل مظهر للايمان لا يقلد فيها
فن ابن تترم الضرورة في سائر العقائد المشترطة في الايمان وقد علم تشتت انظار
العقلاء فيها ووقع الغلط فيها لاكثرهم ولم يوفق لاصابة الحق فيها الا الاقل
والحق في المسألة كان اوضح من ان يفترمه الى مثل هذا الطول لكن قد
يضر الى بيان الواضح بسبب خفائه لجلود القرايح نسأله سبحانه ان يرينا الحق
حقاً ويوقنا لاتباعه وان يرينا الباطل باطلاً ويعينا على اجتنابه

فصل في بني ان يقدم قبل التروع في شرح مسائل الفصل مقدمتين تمس
الحاجة اليها (١) المقدمة الاولى في حد علم الكلام وبيان موضوعه وفي تفسير الفاظ
تستعملها العلماء في هذا العلم اما حقيقة علم الكلام فهو العلم باحكام الالهية
وارسال الرسل وصدقها في كل اخبارها وما يتوقف شيء من ذلك عليه خاصة به
ونقرير ادلتها بقوة هي مظنة لرد الشبهات وحل الشكوك هكذا حده الشيخ ابن
عرفة قال فيخرج علم المنطق ومن ثم قال غير واحد هو فرض كفاية على اهل
كل قطر يشق الوصول منه الى غيره وحده ابن التلساني بانه العلم بثبوت

(١) المقدمة الاولى ان علم مقدمة علم من حيث احتوائها على الحد والموضوع وترك
الغاية وهي تصحيح الايمان والاسم وهو علم اصول الدين وعلم التوحيد وعلم الكلام
والحكم وهو الوجوب العربي على كل مكلف والواضع وهو ابو الحسن الاشعري ومن تبعه
يعني انهم دونوا كتبه وردوا الشبه والا فعلوم انه جاء به كل نبي والمسائل وهو القضايا
التي ثبتت فيه بالبراهين العقلية والقلبية والاستمداد وهو مستند من الكتاب والسنة والنسبة
وهي انه اصل لعلوم الدين وما سواه فرع عنه والفضل وهو انه اشرف العلوم لكونه متعلقاً
بالله ورسوله وما يتبع ذلك وهي مقدمة كتاب ايضاً من حيث احتوائها على الفاظ يتوقف
التروع في ذلك الكتاب عليها اه حامدي

الالوهية والرسالة وما يتوقف معرفتهما عليه من جواز العالم وحدوثه وإبطال ما
 يتناقض ذلك ورده الشيخ ابن عرفة بفساد عكسه لخروج أحكام المعاد وأما
 موضوعه فلهيات المكثات من حيث دلالتها على وجوب وجود موجد لها وصفاته
 وأفعاله . وأما تفسير الالتقاط المحتاج إليها في هذا العلم فنحن لفظ العالم بفتح اللام
 ومعناه كل ما سوى الله تعالى ومنها لفظ الأزل ويعنون به نفي الاولية أي ليس
 له أول ومنها قولهم ما لا يزال ويعنون به ما له أول وهو ضد الأزل ومنها
 القديم ويعنون به الموجود الذي لا أول لوجوده ويسمونه أيضا أزليا ومنها لفظ
 الدائم ويعنون به الموجود الذي لا ينقضي وجوده أي لا يلحقه عدم ويسمونه أيضا
 الأبدية ومنها لفظ الحادث ويعنون به ما وجد بعد أن كان معدوما ومنها لفظ
 الجوهر ويعنون به ما كان جرمه يشغل فراغا بحيث يمتنع أن يحل غيره حيث حل
 وهو معنى التميز وذلك كالإنسان والحجر لا كالعالم واللون فإن كان الجوهر دقيقا
 بحيث انتهى في الدقة إلى أنه لا يقبل الانقسام بوجه فهو المسمى بالجوهر الفرد وإن
 كان يقبل الانقسام فهو المسمى بالجسم ويسمى كل واحد من أجزائه جسما وإنما
 يمتنعون من تسمية الدقيق جسما حال انفراده أما إذا انضم إلى غيره سمو كل
 واحد منهما جسما لأن حقيقة الجسم المؤلف وكل من الجوهرين عند الاجتماع
 يصدق عليه أنه مؤلف ومنها لفظ العرض ويعنون به ما كانت ذاته لا تشغل
 فراغا ولا له قيام بنفسه وإنما يكون وجوده تابعا لوجود الجوهر كالعالم الذي يقوم
 بالجوهر والحركة والسكون فإنها لا تشغل فراغا بل الفراغ الذي يشغله الجوهر
 قبل انصافه بها هو الفراغ الذي يشغله مع انصافه بها من غير زيادة ومنها
 ألا يكون ويعنون بها أعراضا مخصوصة وهي الحركة والسكون والاجتماع
 والافتراق ومنها لفظ الواجب ويعنون به ما لا يتصور في العقل عدمه أما

موضوعه

الانقسام

الأزل

ما لا يزال

القديم

الدائم

الجوهر

الفرد

الجسم

الاجتماع

الافتراق

الواجب

بالضرورة كالتميز للجوهر واما بالنظر كوجوده تعالى وثبوت صفات ذاته ومنها لفظ المستحيل ويعنون به ما لا يتصور في العقل وجوده اما ضرورة كوجود الضدين في محل واحد وزمان واحد أو نظرا كوجود الشريك له جل وعلا ومنها لفظ الجائز ويعنون به ما لا يلزم من تصور وجوده ولا عدمه محال لذاته اما بالضرورة كوجود زيد ونحوه واما بالنظر كالثواب للمطيعين والعقاب للكافرين واحتراز بقوله لذاته من صيرورة الجائز واجبا لامر خارج عن ذاته وهو تعلق علم الله تعالى بوجوده كالجنة والنار أو مستحيلا لتعلق علم الله بعدم وقوعه كوجود الثواب للكافرين وحصول العقاب للمطيعين . المقدمة الثانية اعلم أن الاستدلال على أربعة اضرب الاول الاستدلال بالسبب على المسبب كالاستدلال بمس النار مثلا على احتراق المعسوس الثاني عكسه وهو الاستدلال بالسبب على المسبب كالاستدلال باحتراق الشيء مثلا على مس النار له ومن الاستدلال بوجود الاثر على وجود المؤثر الثالث الاستدلال بأحد مسببي سبب واحد على المسبب الآخر كالاستدلال بغليان الماء المركب في آنية على النار مثلا على حرارته فان غليانه وحرارته مسبيان على سبب واحد وهو مجاورة النار الرابع الاستدلال بأحد المتلازمين على الآخر كالاستدلال بوجود كونه جل وعلا علما على وجوب قيام العلم به ومنهم من ردّ هذا الى القسم الثاني وهو الاستدلال بالسبب على السبب وحصر الاستدلال في الثلاثة الاول فانا عرفت هذا فالذي يصلح من هذه الانواع لمعرفة تعالى النوع الثاني والرابع أما الاول وهو الاستدلال بالسبب على المسبب فحال في حقه تعالى لوجوب وجوده فيستحيل أن يكون له سبب وبمعين هذا يطل في حقه القسم الثالث (ص) اذا عرفت هذا أيها المقلد الناظر لنفسه بعين الرحمة فأقرب شيء يخرجك

عن التقليد بعون الله تعالى ان تنظر الى اقرب الاشياء اليك وذلك نفسك قال
الله تعالى (وفي انفسكم افلا تبصرون) فتعلم علم الضرورة (١) انك لم تكن ثم
كنت فتعلم ان لك موجداً اوجدك لاستحالة ان توجد نفسك والا لا يمكن ان
توجد ما هو اهورن عليك من نفسك وهو ذات غيرك لمساواته لك في الامكان
وانما قلنا هو اهورن عليك لما في ايجادك نفسك من زيادة التفات والجمع بين
متنافيين وهو تقدمك على نفسك وتأخرك عنها لوجوب سبق الفاعل على فعله
فاذا كانت ذاته نفس فعله لزم المذخور المذكور

(ش) الاشارة بهذا راجعة الى مضمون ما سبق وهو ضعف التقليد
والخشية على صاحبه وكيفية النظم للاستدلال بالنفس ان تقول انا لم اكن ثم
كنت او انا موجود بعد عدم او انا حادث وكلها بمعنى واحد وكل من لم يكن ثم
كان او كل موجود بعد عدم او كل حادث فله موجد اوجده فينتج هذا البرهان
انا لي موجد اوجدني اما المقدمة الاولى وهي الصغرى فلا نفتقر الى دليل لانها
معلومة بالضرورة لان كل عاقل لا يرتاب في ان هيئته المخصوصة التي هو عليها
وبها تحققت حقيقة الانسانية مثلاً كانت معدومة ثم كانت واما المقدمة الثانية
وهي الكبرى الحاكمة بافتقار كل حادث الى محدث بكسر الدال فمنهم من يدعي
انها ضرورة لا نفتقر الى دليل حتى قال الفخر في العالم ان العلم بها مركز سيف
فطرة طبائع الصبيان فانك اذا علمت وجه الصبي من حيث لا يراك وقلت له
انما حصلت هذه الظلمة من غير فاعل البتة لا يصدقك بل في فطرة البهائم فان
الحمار اذا احس بصوت الخشبة فزع لانه يقرر في فطرته ان حصول صوت

« ١ » انك انما اي وكل من لم يكن ثم كان لا بد له من موجد فقد ذكر المصنف
الصغرى وحذف الكبرى وقوله فتعلم ان لك الخ هو النتيجة اه حامدي

الحشبة بدون الحشبة محال ومنهم من يقررها بوسط اي بدليل فيقول ان
 الحادث اذا حدث في الوقت المعين فالعقل لا يمنع صحة تقدمه على الوقت الذي
 وجد فيه بأوقات او تأخره عنه بساعات فاخصاصه بالوجود في ذلك الوقت
 بدلا عن العدم المجوز ينتقل الى مخصص والا لكان احد (١) الامرين المتساويين
 مساويا لذاته راجعا لذاته وهو محال ضرورة فتعين ان يكون الترجيح للوجود بدلا
 عن العدم بمرجع منفصل عن الحادث وهو الفاعل المختار جل وعلا هذا ان قلنا
 ان الوجود والعدم بالنسبة الى الممكن متساويان وهو المختار اما ان قلنا ان العدم
 اولى به من الوجود لقبوله اياه بلا سبب فظهر في الاحتياج الى الصانع لئلا يلزم
 ترجيح الوجود المرجوح بلا مرجع والصحيح ان العلم بتلك المقدمة الكبرى نظري
 الا انه يحصل بنظر قريب كما قررناه الان ولاجل قربه ظن قوم ان ذلك العلم
 ضروري واما مبالغة الفخر الرازي بأنه في فطرة الصبيان فمنوع عمومة في جميعهم
 وان اراد سبب فطرة اكثر مميزهم فلم يكن لا نسلم انه لا علم لمميزهم الا
 الضروري حتى يلزم ما ذكر كيف ونحن نرى الصبيان لا يتفكرون عن علوم نظرية
 لاسيما القرينة التي لا تعارضها شبهة ويتعمض العقل فيها واما المبالغة انه مركوز
 ايضا في فطرة البهائم بدليل ما ذكر في صوت الحشبة فمن اعجب ما يذكر ان
 البهائم تدرك فضايا كلية ولوازمها فلو قدر حمار او حبان غيره لم يضرب
 قط بحشبة لم ينفر من صوتها البتة ولكن اذا تكرر عليه ذلك التألم عند

القول في ضرورة
 علم الحشبة

١ الامر بين ما الوجود والعدم وقوله والا الخ اي والا نقل انه ينتقل بل قلنا بعدم
 الافتقار وقوله لكان احد الامر بين الخ المراد بهما الوجود في الوقت المعين وعدم الوجود
 فيه والمراد باحدهما الوجود وقوله مساويا اي لغيره وهو العدم وقوله لذاته اي لاجل
 ذاته لا لامر خارجي وقوله راجعا اي عن العدم لاجل ذاته وقوله وهو محال ضرورة
 اي لا فيه من الجمع بين متنافيين وهو كون المساوي الذي هو غير راجع راجعا له حامدي

سماها تخيل من حسها الألم لمقارنته المؤلم وعدم التمييز والافتكك في خياله
 كما أن السليم ينفر من الجبل المبرقش لمقارنته الاذى عنده لهذا الشكل وهذا
 من الحبال لا من التمييز العلي واقفه أعلم قال معناه شرف الدين بن التلساني
 وهذه الطريقة أعني طريقة من يستدل على افتقار الحادث الى سبب طريقة من
 يشوب الحدوث بالامكان عند الاستدلال على وجود الصانع وعلى هذه الطريقة
 صول امام الحرمين وقد اختلف المتكلمون في منشأ احتياج الحادث الى الصانع
 فقبل الامكان وهو اختيار ناصر الدين اليعاقبي وجماعة وقيل الحدوث وهو
 عمدة أكثر المتكلمين وقيل مجموعهما (١) وقيل الامكان بشرط الحدوث والحق
 أن كلا طريق موصلة الى العلم بالصانع وهي اما أن تعتبر في الذوات او الصفات
 فتكون الطرق الموصلة ثمانية من ضرب اربعة في اثنين فان اسقط منها طريق
 الامكان بشرط الحدوث لانه يرجع في الصورة الى طريق الاستدلال لمجموع
 الامكان والحدوث سقط بسببه من الثمانية طريقان فبقى ستة طرق وكذا عدها
 الفخر في الاربعين وعدها في المعالم اربعة لانه اسقط منها الطريقين الاخيرين
 لتركبهما من الاولين والفرق بين الاستدلال بطريق الامكان المجرد وبين غيره
 من الطرق ان العلم بحدوث العالم يتاخر في طريق الامكان المجرد عن العلم بالصانع
 وفي غيره يتقدم ويانه انا اذا حققنا ان العالم ممكن وجوده وعدمه لا ارجحية
 لاحدهما على الآخر بذاته وبدل على ذلك افتقاره وان كل ممكن بذاته من
 حيث هو هو قابل للوجود والعدم فالوجود له ليس من ذاته وكل ما ليس له

١ وقيل مجموعها النع ونقول على هذا والذي بعده العالم ممكن حادث وكل ما هو
 كذلك فله صانع فلي القولين الاخير بن هيئة الدليل واحدة كما سبأ في للشارح ولا
 نقول على الاخير العالم ممكن بشرط الحدوث وكل ما كان كذلك فله صانع اه حامدي

الوجود من ذاته فالوجود له من غيره ثم ذلك الغير لا بد ان يكون واحب الوجود
 لذاته والا لا فنقر الى ما افتر اليه العالم ودار او تسلسل على ما سيأتى ان شاء
 الله تعالى بيانه في دليل قدم الصانع والدور والتسلسل محالان فثبت العلم بوجود
 مؤثر واجب لذاته فقد خرج لك من هذا العلم بالصانع لكن مع احتمال ان يكون
 صانعا بالزوم الذاتي فلا يكون العالم حادثا بل قديما كما تقول الفلاسفة واحتمال
 ان يكون صانعاً بالاختيار فيكون العالم حادثا فيحتاج الى دليل آخر لا يثبت هذا
 المطلوب اعني مطلب حدوث العالم بعد ما فرغت من مطلب وجود الصانع الذي
 نظرك فيه ونظر الفيلسوف واحد وانما تنفرد عنه بهذا الطلب الثاني فانه لم يمتد
 هو اليه فتقول صانع العالم اما ان يكون اوجبه لذاته او اقتضاء بطبعه او اوجده
 باختياره وجهات التأثير مقتصرة في هذه الالوجه الثلاثة ووجه الحصر ان كل
 مؤثر لا يتغلبوا اما ان يصح منه الترتك اولا والاوّل القاعل المختار والثاني اما ان
 يتوقف اقتضائه على شرط وانتفاء مانع اولا والاوّل الطبيعة والثاني العلة ثم
 نقول لا جائز ان يكون المؤثر في هذه الممكنات موجبا لها بذاته كالعلة ولا
 مقتضيا لها بطبعه لان ما يؤثر كذلك لا يجوز ان يخصص مثلا عن مثل
 لاستقالة الاختلاف في معلول العلة الواحدة ومطبوع الطبيعة الواحدة وفاعل
 العالم قد خصص مثلا عن مثل فنعين ان يكون موجدا بالاختيار فتقول حينئذ
 العالم موقع بالاختيار وكل موقع بالاختيار حادث اذ اختيار وجوده يستلزم سبق
 عدمه والا كان تحصيل الحاصل في الوجود وثبوت ممكن مما لا يصح كونه في العدم
 فينتج العالم حادث فانت ترى كيف تأخر العلم بحدوث العالم في هذه الطريقة
 عن العلم بوجود الصانع فقد ظهر الفرق بين هذه الطريقة وغيرها من الطرق
 (قوله) فنعلم ان لك موجدا اوجدك بعني غيرك بدليل ما بعده وهذا نتيجة

الدليل المذكور الا انه استغنى فيه بذكر المقدمة الصغرى وهي قولنا ان لم يكن ثم
 كنت وحذف الكبرى وهي قولنا وكل من لم يكن ثم كان فله موجد أو جده للعالم
 بها (قوله) لاستحالة أن توجد نفسك يعني انك لما احتجت الى مرجع لوجودك
 على عدمك السابق لزم أن يكون ذلك المرجع غيرك (قوله) والا لا يمكن أن
 توجد ما هو أهون عليك من نفسك تقريره أن تقول لو أمكن أن توجد
 نفسك لا يمكن أن توجد ذات غيرك والتالى باطل فالتقدم مثله وبيان الملازمة
 ان القدرة على اختراع احد المثلين قدرة على اختراع مثله فالممكنات متساوية في
 الامكان المصحح لتعلق القدرة بالقدرة على ايجاد بعضها اختراعاً قدرة على ايجاد
 جميعها والى بيان الملازمة أشار بقوله مساواته لك في الامكان أى مساواة غيرك
 لك في الامكان وأما بطلان التالى وهو أن ايجاد الانسان ذات غيره ممتنع فلا
 يفتقر الى بيان لان كل عاقل يدرك من نفسه العجز عن ذلك (قوله) وانما قلنا
 ما هو أهون عليك لما اشتملت الملازمة على دعوتين احدهما أن من أمكن أن
 يوجد نفسه أمكن أن يوجد غيره الثانية أن ايجاد غيره أهون عليه من ايجاد
 نفسه احتاج الى الاستدلال عليهما فاستدل على الاولى بقوله مساواته لك في
 الامكان واحتج هنا على الثانية فيبين أن وجه الاهوية في ايجاد الغير سلامته من
 محال يختص بايجاد نفسه وهو الجمع بين امرين متناقضين من حيث انه يجب ان
 يتقدم على نفسه لكونه فاعلاً لها والفاعل قبل فعله ضرورة ويجب تأخره لكونه
 عين فعله وهو قول متهاافت أي متساقط ومنه تهاافت الفراش في اناراي
 تساقط

(ص) (١) فان قلت كيف اعلم ضرورة سبق عدمي وقد كنت ما في صلب ابي

(١) فان قلت الخ ابطال للمقدمة الصغرى السابقة في المتن الفائلة ان لم يكن

وكذا ابي في صلب ابيه وهلم جرا غاية الامر اني اعلم ضرورة تحولي من صورة الى صورة لا من عدم الى وجود كما ذكرت (١) فالجواب ان ذاتك الان اكبر من النطفة التي نشأت عنها قطعاً فتعلم على الضرورة ان ما زاد كان معدوماً ثم كان واذا كان معدوماً ثم وجد فلا بد له من موجد فقد تم لك البرهان القاطع بهذا الزائد من ذاتك على وجود الصانع دون حاجة الى غيره

(ش) هذا اعتراض على المقدمة الصغرى القائلة انا لم اكن ثم كنت ونقيره ان يقال لا نسلم اني لم اكن ثم كنت قولكم ان ذلك معلوم بالضرورة ممنوع وسند المنع اني اعلم ان مادتي التي تكونت منها كانت ماء في صلب ابي وكذا مادة ابي التي تكونت منها كانت ماء في صلب ابيه ولعل الامر كان هكذا الى غير نهاية واذا لاح الاحتمال سقط الاستدلال غاية الامر اني اعلم ضرورة تبدل الصور على لا سبق العدم لذاتي ودليلكم مبني على ان نفس الذات لم تكن ثم كانت لا على ان صورتها لم تكن ثم كانت اجاب بما حاصله ان الذات من باب الكل الجموعي والماهية المركبة ومن لا زما انعدامها بانعدام جزئها ومن المعلوم ضرورة

ثم كنت وابطال لكونها ضرورية وحاصله انا لا نسلم ان العدم سابق على الوجود بل الذات الموجودة باقية من قبل والمتغير انما هو الصور المتواردة عليها مثلاً القمعخ يجعل دقيقاً ثم خيزاً ثم يصير عذرة فالذات باقية والمتغير انما هو الصور وكذا انا كنت ماء في صلب ابي الخ فذات النطفة على حالها موجودة من قبل والمتغير انما هو الصور المتواردة عليها وحينئذ فالصغرى القائلة انا لم اكن ثم كنت لا نسلم فضلاً عن كونها ضرورية اه حامدي

« ١ » فالجواب الخ حاصله انا نسلم ان المتغير انما هو الصور واما الذات فهي موجودة من قبل لكن ليس كلالنا في تلك النطفة الموجودة من قبل بل كلالنا في الزائد على النطفة فذلك الزائد لم يكن ثم كان فقولنا في الصغرى انا لم اكن ثم كنت اي باعتبار ذلك الزائد اه حامدي

ان جزأها الأكبر الزائد على النطفة لم يكن ثم كان فصدق قولنا في الصغرى اننا لم
 أكن ثم كنت وان العلم بذلك ضروري اذا انا ونحوه من الكنايات عبارة عن
 الهيكل المخصوص من روح وبدن لا عن بعضه عند المحققين على ما نقرر في محله
 واذا ثبت ان جزأ من ذاتي لم يكن ثم كان فذاقي لم تكن ثم كانت فأحتاج الى
 موجد لذاتي وبمعين أن يكون غيرها لئلا يلزم الشهات المذكور قصارى الامر
 تطرق احتمال أن بعض ذاتي في الاصل كالنطفة مثلاً اثر في فعل البعض
 الزائد عليها لانها مقابلة لمجموع ذاتي لكن سنذكر بعد هذا برهان بطلانه لان
 الذي قصدنا ان تستفيع من البرهان السابق انما هو احتياج الذات الى موجد وأما
 تحقيق ذلك الموجد ما هو وتحقيق حدوث كل جزء من اجزاء الذات بل وكل
 جزء من اجزاء العالم فسيبين بعد انشاء الله تعالى على الكمال على ان اسناد
 ايجاد شيء من الذات لبعضها يندرج بطلانه فيما ذكرناه من البرهان على اعلان
 ايجاد الذات نفسها وهو ما الزمناه على ذلك التقدير من صحة ايجادها غيرها اذ لو
 كان لبعض الذات خاصية الاختراع للممكن لتمكن للذات ان تبتدع غيرها من
 حيث اشتمالها على ذلك البعض الدسبى يصح منه الاختراع وهو باطل على
 الضرورة . فان قبل لعل ذلك البعض انما اثر بالطبع بشرط الاتصال والكيونة
 في الرحم قلنا فيلزم ان ينقطع تأثيره بعد الاتصال عن الرحم كيف ومعظم
 الذات بعد الاتصال وجد على ان اختلاف الذات وتخصيص كل جزء منها بما
 يجوز على غيره يمنع قطعاً ان يكون لعله او لطبيعة فيها تأثير فتعين ان التأثير فيها
 انما هو بالاختيار والممكنات بالنسبة الى الفاعل المختار سواء وهو الله تعالى فظهر
 ان البرهان السابق يقتضى ان الموجد للذات ليس نفسها ولا جزءاً من اجزائها
 وسنزيد ذلك بياناً بعد ان شاء الله تعالى (قوله) فتعلم على الضرورة ان ما زاد

كان معدوماً ثم كان يعني وبسبب ذلك صدق ما ادعينا من كونك تعلم ضرورة
انك لم تكن ثم كنت لان المركب لا وجود له الا بجمع اجزائه

(ص) ثم اذا نظرت الى هذا الزائد من ذاتك وجدته جرماً يمر فراغاً يجوز ان
يكون على ما هو عليه من المقدار المخصوص والصفة المخصوصة وان يكون على
خلافها فتعلم قطعاً ان لصانعك اختياراً في تخصيص ذاتك ببعض ما جاز عليها
فيخرج لك من هذا البرهان القاطع على ان النطفة التي نشأت عنها قطعاً يستحيل
ان تكون هي الموجدة لذاتك لعدم امكان الاختيار لها حتى تخصص ذاتك ببعض
ما جاز عليها وايضاً لا طبع لها في وجود ذاتك والا لكنت على شكل الكرة
لاستواء اجزاء النطفة ولا في غوها والا لكنت تنمو ابداً

(ش) تقدم انحصار جهات التأثير في اوجه ثلاثة وهي التأثير بالاختيار والتأثير
بالطبيعة والتأثير بالعلة وان وجه الحصر ان كل مؤثر اما ان يصح منه الترك
لاثره كالكتاب مثلاً للكتابة والمتحرك غير المرتكش مثلاً لحركته عند القدري
لا عند السني القائل بعد تأثير القدرة الحادثة أولاً والاوّل الفاعل المختار
ويلزمه ان يكون حياً عالماً قادراً مرئياً والثاني اما ان يتوقف اقتضاه على
شرط وانتفاء مانع كما يقول الطبيعي في احراق النار ونفع الادوية مثلاً فانه قد
يمنع منها مانع او لا كما يقول الفيلسوف في حركة اليد مع حركة المفتاح مثلاً
فانه يستحيل ان يمنع من حركة المفتاح او الحاتم الكاثين في اليد عند حركته
مانع والاوّل الطبيعة والثاني العلة فاذا عرفت هذا فهذه الالوجه الثلاثة كلها
مستحيلة في النطفة اما تأثيرها فيما نشأ عنها بالاختيار فضروري البطلان اذ
الحياة والقدرة والارادة والعلم لازمة للمؤثر بالاختيار وهي جماد لا تتصف
بشيء من ذلك قطعاً وايضاً لو اثرت النطفة بالاختيار لما اختص تأثيرها بهذه

الذات التي تكونت عنها دون غيرها ولكانت هذه الذات الكاملة اخرى ان تؤثر
 في ايجاد القوت لا شيئاً لها على النطفة المدعى لها القدرة على التأثير ولما فيها ايضاً
 من الاوصاف المناسبة للتأثير كالعلم والقدرة والارادة والحياة وغير ذلك وعجزها
 عن ذلك معلوم بالضرورة فاحرى ما هو اضعف منها واما تأثيرها بالطبع وبفي
 معناه العلة فباطل لاختصاص هذه الذات بمقدار مخصوص وصفة مخصوصة
 ونسبتها اعني النطفة الى جميع المقادير والصفات نسبة واحدة فتعين ان يكون
 الفاعل مختاراً له ارادة يرجح بها بعض الجائز على بعض وايضاً فكل من النطفة
 والذات جواهر متماثلة ومع ذلك قد اخص بعضها بقوة السمع وبعضها بقوة البصر
 وبعضها بقوة الشم وبعضها بقوة العقل الى غير ذلك من الاختلافات التي لا
 تحصى وكل يجوز ان يكون في مكان صاحبه وان يكون على خلاف ما هو عليه
 والطبيعة والعلة يستحيل ان ينحصا مثلاً على مثل (قوله) فاعلم قطعاً ان
 لصانعك اختياراً ادعى دعوتين على الترتيب الاولى ان صانع ذاتك فاعل
 مختار واضح عليها يبرهان من الشكل الاول حذف فيه الكبرى للعلم بها وتقريره
 ان نقول ذاتك قد اخصت بجائز بدلاً عن جائز باعتبار مجموعها وباعتبار
 اجزائها وكل ما كان كذلك فاعله مختار لفعله فينتج ذاتك فاعله مختار لفعله
 ودليل الصغرى ظاهر فان مجموع الذات قد اخص ببعض المقادير من كونه ذا
 طول مخصوص وعرض مخصوص والطول أكثر من العرض مثلاً مع جواز ان
 يكون على خلاف ذلك والاشكال الهندسية كلها في حقها جائزة لارجحان
 لبعضها على بعض باعتبار ذاته وكذا ايضاً قد اخص ببعض الاعراض من
 الالوان والاصوات ونحوها دون بعض واما باعتبار اجزائها فقد اخص بعضها
 مع استوائها بان كان عيناً وبعضها بان كان اذناً وبعضها بان كان يداً الى غير ذلك من

الاختلافات وكل في محل مخصوص وله عرض مخصوص ومقدار مخصوص مع جواز
غير ذلك في الجميع واما دليل الكبرى فلان تأثير الطبيعة والعلة لما كان بالمناسبة
الذاتية فيستحيل ان يناسب الضدين وان يخصص مثلاً عن مثل فتعين ان يكون
المخصص لذاتك مختاراً ٠ الثانية الدعوتين وهي المقصودة والاولى وسيلة لها ان
صانع ذاتك ليس بنطفة وفي معناها ان يكون طبيعة او علة على العموم ودليل
هذه الدعوى من الشكل الثاني ان تقول صانع ذاتك فاعل مختار ولا شيء من
النطفة وفي معناها كل طبيعة او علة بفاعل مختار فينتج صانع ذاتك ليس بنطفة وفي
معناه ليس بطبيعة ولا علة عموماً ودليل الصغرى والكبرى سبق (قوله) وايضا لا طبع
لها في وجود ذاتك والا كنت على شكل الكرة هذا الزم على مذهب الخصوم فانهم
يقولون ان الطبيعة المتساوية من كل وجه تقتضي شكلاً متساوياً من كل وجه وهو
الكروي في المركبات ولذلك زعموا ان جوهر الفلك لما كان طبيعة واحدة
كان كروياً واذا انتفى الطبع لها فاحرى العلة (قوله) ولا في نموها هذا مباينة في
الرد لما يتوهم ان الفاعل المختار خصص بعض النطفة بكونه يد او البعض بكونه
رجلاً والبعض بكونه رأساً والبعض بكونه اذنًا الى غير ذلك اذ لا تأثير لنطفة
بل ولا لطبيعة ولا لعلة في شيء من ذلك لما ذكر قبل وانما طبعها في نمو تلك
الاجزاء المخصصة بالتغير والنمو معنى واحد فلم يلزم من تأثير النطفة والطبيعة فيه
اختلاف مطبوعها ووجه الرد بما ذكر ان الوقوف على مقدار مخصوص سيفي النمو
واقطاعه عما فوق ذلك مع جوازه يمنع ان يكون النمو ايضاً أثراً للطبيعة وفي
معناها العلة اذ لو كان أثراً لهما للزم ان لا تنفقد ذات في نموها ولكانت تنمو
ابداً على ان تقديرها مؤثرة في النمو لا يدفع لزوم اختلاف مطبوعها ايضاً لان
النمو الذي في اليد مثلاً يخالف في انتهائه لنمو الاذن وكذا نمو الانف والرجل

وغيرها مختلف بل أصابع اليد المتعدة للفعل وأصابع الرجل وأسنان الفم مختلفة
في غورها وترى بعض الأجزاء غورها في الطول أكثر من العرض وبعضها
بالعكس الى غير ذلك من صفات اختلاف النمو وكل على ابلغ ما يكون من
المناسبة لمصلحته الخاصة به افترضى قائل ان يسند هذا الصنع العجيب والشكل
الغريب لشيء من العالم منفردا او مجتمعاً فضلاً ان يسنده الى خصوصية موات
لا يسمع ولا يبصر ولا يفني شيئاً كلا والله انما يليق ان يفعله من ليس كمثل شيء
مالك الملك للعبط علمه بكل شيء الذي لا يتعاسى على قدرته التامة وارادته
النافذة شيء من الكائنات ^{تبارك الله} احسن الخالقين والاطباء يعين هنا تقديرات
وهوس يمج ذكره وتسويد الصحف به وهدم اساساتهم الواهية مستئين لكل
موفق والاطلاع على مذاهبهم يدل على عظيم ما ابتلوا به والعباذ بالله من ساب
العقل والايمان والاتصاف بصفات الجانين والبله والصبيان ناله سبحانه وتعالى
ان يمن علينا بحسن المعرفة ويغتم لنا باشراف الخواتم عند مماتنا ويحفظنا من
البدع ظاهراً وباطناً في جميع حالاتنا واورقاتنا فانه لا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد العروة الوثقى والعصمة الكبرى لمن
تمسك بسنته وسنة الراشدين من اله وصحبه

(ص) ومن هنا ايضا تعلم ان تلك النطقة وسائر العالم لم يكن ثم كان اذ كله
مثلث جرم بمرقراغا يمكن وجوده وعدمه واتصافه بما هو عليه من المقادير
والصفات المخصوصة وبغيرها فيحتاج كما احتاج الى منخصص ينخصه بما هو عليه
لوجوب استواء المثلين في كل ما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب لذاتك سبق
العدم فكذلك يجب لسائر العالم المماثل لك اذ لوجاز ان يكون بعض العالم قديماً
والقديم لا يكون الا واجبا للقديم كما ياتي للزم ان يختص احد المثلين عن مثله

حاشية
القدم

حاشية
القدم

بصفة واجبة وهو محال لما يلزم من اجتماع متناقضين وهو ان يكون مثلاً غير مثل
تخرج لك بالنظر في ذاتك وانعقاد التماثل بينك وبين سائر المعكات البرهان
القطع على حدوث العالم كله علوه وسفله عرشه وكرسیه اصله وفرعه وان جميعه
عاجز عن ايجاد نفسه وعن ايجاد غيره كهيئك وان الجميع مفتقر الى فاعل مختار
كافتقارك وان من شيء الا ان يخلق بخديم

(ش) حاصله انه بعد ما استبان لك حدوث الزائد من الذات على النطفة
بالضرورة وان النطفة ونحوها مما يقدر من الطبائع لا اثر لها في شيء من الذات وان
فاعل ان ذات فاعل مختار انعطف هنا بالاستدلال بذلك الزائد من الذات على
حدوث تلك النطفة وسائر العالم وان احتياج الجميع الى فاعل مختار على حد سواء
ولا اثر لبعض منه في بعض البتة ووجه الاستدلال تعقق المائلة بين هذا الزائد
والعالم كله اذ هذا الزائد اجرام متحيزة واعراض قائمة بها وسائر العالم كذلك
والمثلان يجب استواءهما فيما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب الحدوث لذلك
الزائد قطعاً فكذلك يجب لسائر العالم لماثلته اياه اذ لو اختلف العالم بان يكون
بعضه قديماً وبعضه حادثاً لكان مختلفاً فيما يجب وبيان الملازمة ان القدم
لا يكون الا واجباً للقديم وبرهانه ما يأتي من كون القدم لو كان جائزاً للقديم
لجاز عليه سبق القدم فيحتاج الى مخصص يخصصه بالوجود بدلاً عن العدم
المجوز وهو نقبض القدم المفروض فيلزم ان يكون قديماً غير قديم وهو تناف
وهذا معنى قولي والقدم لا يكون الا واجباً للقديم لما يأتي فهو معترض بين
الشرط وجوابه لبيان تلازمهما (قوله) لما يلزم عليه من اجتماع متناقضين هذا بيان
لبطلان التالي وهو جواب الشرط اي يلزم على اختصاص احد المثلين بحكم واجب
ان يكون مثلاً غير مثل يعني لان التماثل يقتضي استواء المثلين في جميع صفات

النفس أي الصفات التي ليس لها وجود زائد على الذات واختصاص احدهما بحكم واجب وهو لا يكون الا صفة نفسية او لازماً لها يوجب انفراد احدهما عن مثله بصفة نفسية فلا يشتركان في جميع صفات النفس فلا يكون اذن مثلاً له كيف وقد تحقق انه مثل له فقد لزم ان يكون مثلاً غير مثل وهو تنافى (قوله) اصله وفرعه يعني بالاصل ما ينشأ عنه غيره بحسب مجرى العادة من غير تأثير له اصلاً و بالفرع الغير النشئ كالماه للنبات ونحو ذلك (قوله) وأن الجميع مفتقر الى فاعل مختار يعني لان الطبيعة والعلة لا يختصان مثلاً عن مثل والعالم كله متماثل ومع ذلك قد اختص كل جزء منه بمالم يثبت لماثله وقد سبق تقرير ذلك في فاعل ذاتك والحال واحد ولهذا المعنى استغنى عن ذكر ذلك هنا وهو مندرج في التشبيه بقوله كافته تارك (قوله) وان جميعه عاجز يعني ومن هذا المعنى وجب ان يكون صانع العالم ليس شيئاً منه لوجوب عموم العجز لجميعه فلا يكون فاعله جرمًا ولا قائماً به والا لعجز كعجزه وسياً في لذلك مزيد بيان ان شا الله تعالى (قوله) وان من شيء الا يسبح بحمده يعني لما وجب الحدوث للعالم وهو كل ما سوى الله جل وعلا ووجب عجز جميعه عموماً عن التأثير في شيء أي شيء كان وكانت الدلالة على ذلك من جهة فطرته صار كل جزء من اجزائه وكل صفة من صفاته يثني بعظيم اغتقاره الى مبدع له غاية الكمال و يثني على ذاته العلية وصفاته الكاملة بلسان الحال او بلسان المقال ويعترف بالعجز عن الادراك والشكر لمن تعجرت العقول في كنهه جلالة وتنزه ان يكون له من جميع ما يتقبل مثال تبارك الله رب العالمين وقيل ان التسبيح في الآية على ظاهره في جميع الموجودات اذ لا يشترط في الحياة والعلم وغيرها من الصفات بنية مخصوصة عند اهل السنة فان قلت برهانكم السابق والا في بعده انما ينتج الحدوث لجميع الجواهر واعراضها

والمطلوب أعم من هذا وهو حدوث كل ما سوى الله تعالى فلو قدر فيما سواه جل
وعلا ما ليس يجرم ولا قائم به لم ينهض فيه دليلكم قلت مذهب المتكلمين
انحصار العالم في الجواهر واعراضها ولم في ابطال الزائد طرق كلها ضعيفة من
اشهرها طريق التقسيم قالوا كل موجود اما ان يكون متعيزاً أو غير متعيز وغير
المتعيز اما ان يقوم بمتعيز أو لا فالمتعيز هو الجوهر والقائم به هو العرض وما ليس
بمتعيز ولا قائم بمتعيز هو الله جل وعلا وصفات ذاته فهذه القسمة وان كانت
دائرة بين النبي والاثبات ضعيفة لان ما انتهى اليه التقسيم وهو ما ليس بمتعيز
ولا قائم بمتعيز ليس نفس حقيقته جل وعلا ولا نفس حقيقة صفات ذاته فللغصم
لست بمنع تفصيله بهما فلا تنفد القسمة المطلوب والذي اختاره بعض محققي
المتأخرين في هذه المسألة الوقف في وجود هذا الزائد وهو الظاهر عندي .
فان قلت فبم تنفقون على هذا الرأي قدم الزائد اذا قدر وجوده . قلت مختارنا
فيه اللبا إلى السمع كان الله ولا شيء معه واجمع المسلمون على حدوث ما سوى الله
تعالى وحدث هذا الزائد لا يتوقف عليه السمع حتى يمنع الاستدلال به عليه
ومن المتكلمين من اثبت حدوثه بالفعل فقال هذا الزائد لا يصح ان يكون الها
لوجوب الوحدانية له جل وعلا وسياقي دليله واذا لم يكن الها لم يتوقف على
وجوده وجود العالم فلا يجب وجوده اذ لا يلزم من عدمه محال فيكون ممكناً
وكل ممكن حادث فهذا الزائد حادث وهو المطلوب . قلت وهو ضعيف لانه
تمسك بعكس الدليل وهو لا يلزم عكسه وانما يلزم طرده وذلك ان توقف وجود
العالم على وجود فاعل له يقتضي وجوب وجوده لئلا يلزم التسلسل او الدور ولو
قدر جواز وجوده ولا يلزم من عدم توقف العالم على شيء عدم الوجوب لذلك
الشيء اذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وقد كان جل وعلا واجب الوجود

لذاته قبل ان يوجد العالم وتوجد دلالة

(ص) وايضاً لو انظرت الى تغير صفات العالم قبولاً وحصولاً لذلك ذلك على حدوثها لما يأتي من استحالة تغير القديم وذلك حدوثها على حدوث موصوفها لاستحالة عروء عنها

(ش) هذا دليل آخر على حدوث العالم والفرق بينه وبين الاول ان المستدل في هذا لم ينص نظره ببعض العالم دون بعض بل نظر في جميعه نظراً واحداً وبوجه واحد وفي الاول نظر في بعضه وهو ذات الانسان حتى اذا حصل العلم بحدوثها ضرورة ودلته على وجود فاعل مختار ليس ذاته ولا جزءاً منها انعطف على سائر العالم فأثبت حدوثه بحدوثها لتعقّب المائلة بينهما وحقق ان صائمه لا يمكن ان يكون ذاته ولا شيئاً من العالم فنظر في جميع الامور من نفسه ومن جملة العالم لنفسه ولغيره وانصرف النظر كله الى من ليس كمثل شي' الغني عن كل شي' المنفرد اليه جميع ما سواه جل' وعلا وتقرير الدليل الذي اشار اليه ههنا ان نقول العالم كل صفاته حادثة وكل من صفاته حادثة فهو حادث فينتج العالم كله حادث اما كون صفات العالم حادثة فدليله انها متغيرة من وجود الى عدم ومن عدم الى وجود قبولاً وحصولاً وكل ما كان كذلك فهو حادث فينتج صفات العالم حادثة ودليل التغير المشاهدة في بعضها كالحرركات والاصوات ونحوها فانها تشاهد طارئة بعد عدم ومعدومة بعد طرؤ والقبول فيها لا يشاهد فيه التغير كسكون الارض والالوان ونحو ذلك فان الارض يجوز ان تتحرك وينعدم سكونها كما جاز ذلك فيما مائلها من متحرك الاجرام كالملك وذا اللون الخصوص مثلاً يجوز ان ينعدم لونه ويتصف بغيره من الالوان كما اتصف به مماثلة من الجواهر والجواهر كلها متائلة فيستحيل ان يجوز في بعضها ما لا يجوز

في الآخر من حيث ذاته فاستبان ان صفات العالم كلها تتغير اما بالحصول او
 بالقبول وهذا من غير التفات الى دليل استحالة بقاء الاعراض اما اذا التفطنا
 اليه فصفات العالم حينئذ كلها تتغير بالحصول لا بالقبول الى العدم والى الوجود
 تغيراً واجباً واما كون التغير يستلزم الحدوث فدليله ان التغير مطلقاً يستحيل
 على القديم لانه ان كان من عدم الى وجود كان وجوده طارئاً بعد عدم وهو عين
 الحدوث وقد فرض قديماً هذا خلف وان كان من وجود الى عدم كان وجوده
 جائزاً بدليل قبوله العدم وكل جائز لا يقع بنفسه فيلزم ان يكون وجوده وقع
 بمقتضى والفرض انه قديم هذا ايضاً خلف . فان قلت لعله جائز الوجود من
 حيث ذاته وقديم لعدم علته او طبيعته فلم يلزم من جواز حدوثة . قلنا قد
 سبق البرهان ان العلة والطبيعة لا اثر لهما البتة في شي من الكائنات ولهذا
 اعرضنا في الاصل عن هذا السؤال وجوابه وايضاً فتقدير عدم القديم مع وجود
 علته او طبيعته محال لما يلزم عليه من نفي المسبب مع وجود السبب فان قدر
 ان سببه اتنى ايضاً قلنا الكلام الى نفيه وتسلل وان قدر ان اتنى مع وجود
 الطبيعة لطرفان ضده كان محالاً لان الضدان طراً قبل عدم القديم لزم اجتماع
 الضدين وان طراً بعد عدمه لزم عدم القديم لا لسبب وايضاً فقيه ترجيح
 المرجوح اذ منع القديم السابق وجوده لتعدد وجود هذا الضد اول من منع
 الضد الطارئ لوجود القديم نخرج بهذا البرهان صدق الصغرى وهي قولنا العالم
 كله صفاته حادثة ولما دليل الكبرى وهي قولنا وكل من صفاته حادثة فهو
 حادث فهو ما اثرننا اليه في الاصل من استحالة عرو الموصوف عن صفاته وهذه
 الاستحالة معلومة في اكون العالم بالضرورة لانه لا يمكن ان يقرر في العقل جرم
 ليس بتحرك ولا ساكن ولا مجتمع ولا مفترق وهي تنكفي في الاستدلال بها على

حدوث فنقول العالم ملازم ضرورة للاكوان الحادثة وكل ملازم للاكوان
 الحادثة فهو حادث فالعالم حادث وان شئت فاستدل باستحالة عروة الاجرام عن
 الاكوان على استحالة عروها عما عداها من اجناس الاعراض وذلك ان قبول
 الموصوف بجميع صفاته تنسي لذاته لا يختلف فيها ولا يطرأ على الذات ثلثا يلزم
 التسلسل في احتياج القبول الي قبول وهلم جرا فلو جاز العروة عن بعضها لجاز
 العروة عن جميعها لكن العروة عن جميعها باطل على الضرورة لما عرفت من استحالة
 عروة الاجرام عن الاكوان وعن الحوادث فيلزم ان لا يجوز عروة الاجرام عن
 غيرها واذا عرفت استحالة عروة الاجرام عن الحوادث لزم حدوثها ضرورة اذ لو
 كانت الاجرام موجودة في الازل وصفاتها لاجل حدوثها لا توجد الا فيها لا
 يزال للزوم عروة الاجرام عن جميع صفاتها وهو الذي فرغنا قبل من بيان استحالاته
 هذا بيان ما يتعلق بالدليل الذي اشرنا اليه في الاصل واعلم انا اطلقنا فيه لفظ
 العالم واردنا به بعضه وهو الاجرام بدليل جعله موصوفاً بصفات وقوله لاستحالة
 عروها عنها الضمير في عروها يعود على الموصوف وفي عنها يعود الى الصفات
 تنبيه على اعتراض الصغرى باننا لا نسلم ان لدوات العالم صفات زائدة على
 وجودها حتي يستدل بحدوثها على حدوث موصوفها سلمنا وجودها لكن لا نسلم
 انها حادثة قولكم انها متغيرة من عدم الى وجود وبالعكس ممنوع لانا نقول لا
 عدم لها اصلاً بل هي دائمة الوجود اما في موصوفها لكن تارة تكمن فيه بظهور
 حكم ضدّها وتارة تظهر بانفائه واما مع الانتقال من محل الى محل او من قيام
 بنفسها الى قيام بمحل او بالعكس والجواب عن الاول ان كل عاقل يحس ان في
 ذاته معاني زائدة عليها كالعالم واضداده والصوت ونحو ذلك ولهذا قال بعض
 اذ كياء المتأخرين في جواب من منع وجود الاعراض تراعى لنا وقولكم لا نسلم

وجود الاعراض اما ان تقولوا ان هذا النزاع منكم لنا موجود او معدوم فان قلتم
لا وجود له خرجتم عن طور العقلاء وسقطت عنا وظيفة جوابكم من وجهين
أحدهما انكم في عداد من لا عقل له لان من لا عقل له هو الذي يقول كلاماً
ثم يردفه على القور بقوله ما قلت شيئاً ومن لا عقل له لا يحتاج الي جوابه وثانيهما
اقراركم بأنكم لم تنازعونا ولا خالفتمونا فقد كفيتمونا مؤنة جوابكم وان سلمتم أن
نزاعكم لنا وجد منكم فلا شك ان ذلك النزاع امر زائد على الذات وهو الذي
نعني بالعرض فقد سلمتم وجود العرض فان قالوا نحن ممن يقول بالحال والواسطة
بين الوجود والعدم فنسلم ان الاجرام صفات زائدة عليها ولا يلزم من زيادتها
وجودها لاحتمال ان تكون واسطة بين الوجود والعدم سلمنا ثبوت الواسطة فيلزم ان الاجرام
محال وانه لا واسطة بين الوجود والعدم سلمنا ثبوت الواسطة فيلزم ان الاجرام
تلازم صفات ثابتة وجب لها الحدوث فيلزم حدوثها ضرورة فقد تم البرهان على
حدوث العالم على أكمل وجه بمجرد ثبوت هذه الصفات وان لم ينشأ الى درجة
الوجود فالقدح بعدم وجودها مع تسليم ثبوتها لا يضر شيئاً في دليل الحدوث
ايضاً وانما يضر بالدليل الاصرار على عدمها وهو باطل على الضرورة وقد اطال
المتكلمون معهم في الاستدلال على وجودها من غير حاجة اليه اصلاً والجواب
عن الثاني وهو ادعاء الكون والظهور انه يؤدي الى اجتماع الضدين في المحل
الواحد لان الجوهر اذا تحرك والسكون كامن فيه زمن حركته اجتماع الضدان
فيه ضرورة وايضاً فالكون والظهور اللذان قلما بالعرض ويتعاقبان عليه ان كان
ينعدم احدهما عند وجود الآخر فقد نقضوا اصلهم في كون الاعراض ولزمهم
ما فروا منه وهو ملازمة الجواهر للحوادث وان قالوا بكونها او ظهورها ايضاً لزم
التسلسل والجواب عن الثالث وهو انتقال الاعراض من محل الى محل وعن الرابع

وهو انتقالها من قيام بنفسها الى قيام بخل وبالمكس ان كلا من الامر ين يؤدي الى قلب حقيقة العرض فان الحركة مثلا حقيقتها انتقال بجوهر من حيز الى حيز فلو قامت هي بنفسها او انتقلت هي لزم قلب هذه الحقيقة وايضا لو انتقلت لزم قيام انتقال بها وذلك الانتقال ينتقل ايضا فيقوم به انتقال وذلك يؤدي الى التسلسل وقيام المعنى بالمعنى

(ص) وتقديرها حوادث لا أول لها يؤدي الى فراغ ما لا نهاية له عددا قبل ما وجد منها الآن لكن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفه فقراغ ما لا نهاية له من عدد الحوادث محال فما توقف الآت عليه من وجود الحوادث يجب ان يكون محالا فيلزم ان تكون عدما مع تحقق وجودها

(ش) اعلم ان الملل كلها اجتمعت على حدوث ما سوى الله جل وعلا حتى اليهود والنصارى وحتى للجوس ولم يخالف في ذلك الا شرذمة من الفلاسفة وتبعهم على ذلك بعض من ينسب نفسه للإسلام وليس له فيه نصيب والاشتغال بتفصيل مذاهبهم في ذلك يطول والحاصل منه ان قدمائهم اثبتوا قدماء خمسة واجب الوجود وسموه عقلا ثم نسا وهيولا ودعرا وخلاء وصار جماعة من متأخريهم الى ان العالم العلوي قديم بذاته وصفاته الا الحركات فانها حادثة باشخاصها قديمة بانواعها فلا حركة الا وقبلها حركة لا الى اول واما العالم السفلي وهو عالم الكون والفساد وهو ما تحت مقعر فلك القمر فقالوا ان هيولا قديمة وكل ما فيه من الصور والاعراض حادثة باشخاصها قديمة بانواعها فلا ولد الا وقبله والد ولا ييضة الا من دجاجة ولا دجاجة الا من ييضة ولا زرع الا من يزر وتوقف جالينوس في قدم ما ادعوا قدمه ومذاهبهم ركيكة جدا لا يرضى بمقاتلتهم مؤمن بل ولا مطلق عاقل الا من سلب عقله وإيمانه فانه

لاحول ولا قوة الا بالله فاذا عرفت هذا فقولنا وتقديرها حوادث لا مبدء لها اي
تقدير صفات العالم اعتراض من الفلاسفة على كبرى الدليل الذي استدللنا به
على حدوث العالم وهي قولنا وكل من صفاته حادثة فهو حادث ووجه الاعتراض
انهم قالوا لا نسلم ان من صفاته حادثة فهو حادث قولكم لانه لا يعري عنها
مـسلم وقولكم فيكون حادثا مثلها ممنوع لان ذلك انما يلزم لو كانت الحوادث التي
لازمت الاجرام لها مبدءا يفتح به عددها ونحن نقول لا مفتح لتلك الحوادث
بل ما من حادث الا وقبله حادث لا الى اول فلم يلزم من قدم الاجرام على
هذا التقدير عروها عن الحوادث اللازمة لها لان نوعها الذي لا تنفك عنه
الاجرام قديم والجواب من اوجه الاول انه يلزم على وجود حوادث لا اول لها
ان يكون دخل في الوجود وفرغ من حركات الافلاك واشخاص الحيوان ونحوها
على الترتيب واحدا بعد واحد عدد لا نهاية له والجمع بين الفراغ وعدم النهاية
جمع بين متناقضين فيكون محالا على الضرورة ويلزم عليه ان يكون وجودنا
ووجود سائر الحوادث الآن محالا لتوقفه على الحال وهو فراغ ما لا نهاية له
والى هذا الجواب اشرا في العقيدة بقولنا يؤدي الى الخ ومن سبب قولنا من
وجود الحوادث لبيان ما الموصولة قبلها والضمير في عليه يعود على فراغ ما لا
نهاية له اي فما توقف على فراغ ما لا نهاية له التي انتفعت استعماله يجب ان
يكون محالا لان ما توقف على الحال محال ضرورة ان المتوقف لا يوجد بدون
المتوقف عليه والمتوقف في قضيتنا هو وجود الحوادث الآن واسم يكون في قوله
ويلزم ان يكون عدما يعود على الحوادث الموجودة الآن وقد لودت المصلحة على
ما منعناه من حوادث لا اول لها سواء اقلنا ما الزعمون ان استعماله وجود
حوادث لا نهاية لها يلزمكم مثله في نعيم الجنة اذ قد قلتم ان حوادث نعيمها

وتتعددات افراحها وسرورها لا نهاية له وجوابه أن يقال لم يستعمل بلفظ مشترك وهو لفظ حوادث لا نهاية لها فانها تطلق على وجهين بمعنى لا نهاية لها بحسب المبدأ أي حوادث لا أول لها وبمعنى لا نهاية لها بحسب الاخر أي حوادث لا آخر لها والذي قلتم به ورددناه الاول وفيه وجدت ادلة الاستحالة من الجميع بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضين وغير ذلك وانعدم فيه دليل الجواز وأما ما قلناه في نعيم الجنة من الحوادث فهو من القسم الثاني أي الحوادث التي فيها لا آخر لها بمعنى انها لا تنقطع أبداً حتى لا يتجدد بعدها شيء وأما كل ما وجدنا منها فيما مضى الى زمن الحال فهو متناه له مبدأً ومنتهى فلم يلزم فيه الجمع بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضين ولا غيره من أنواع الاستحالة كما لزم فيما ادعيتم وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر ومن حقيقته أن يكون له أول فقد ظهر انتفاء ادلة الاستحالة فيما ادعينا من ثبوت حوادث لا آخر لها وأما دليل جوازه فما تقرر وسيأتي برهانه من وجوب العموم في تعلق قدرته جل وعلا وارادته بكل ممكن وكذا سائر صفاته فيما يتعلق به فلو وجب ان يكون للحوادث آخر للزم عجز القدرة والارادة عن امثال ما وقع وهي ممكنة ضرورة وأما حوادث لا أول لها فهي من الحال الذي ليس متعلقاً للقدرة والارادة وقد ضرب امثنا لما ادعوه من حوادث لا أول لها ولما ادعينا من حوادث لا آخر لها مثالين يستبين بهما أمر الاستحالة فيما ادعوه وامر الجواز فيما ادعينا فثبتوا الاول بالتميز قال لا اعطى فلانا في اليوم الفلاني درهما حتى اعطيه درهما قبله ولا اعطيه درهما قبله حتى اعطيه درهما قبله وهكذا لا الى الاول فن المعلوم ضرورة أن اعطاء الدرهم الموعود به في اليوم الفلاني محال لتوقفه على محال وهو فراغ ما لا نهاية له بالاعطاء شيئاً بعد شيء ولا ريب ان ما ادعوه من حوادث لا اول لها مطابق

لهذا المثال قات اعطاء الفاعل للفعل مثلاً الحركة في زماناً هذا وفي غيره من
الازمان الماضية متوقف على اعطائه قبله من الحركات شيئاً بعد شيء مما لا نهاية
له فالحركة للفعل في الزمان المعين نظير الدرهم الموعود به في الزمن المخصوص
والحركات التي لا تنهاى قبلها نظير الدراهم التي لا تنهاى قبل ذلك الدرهم فيكون
وجود الحركة للفعل في هذا الزمان مثلاً مستحيل كما استحال وجود الدرهم الموعود
به في الزمان المعين للشخص وكذا يلزم أن يكون وجودنا في هذا الزمان ووجود
سائر الحيوانات والزرع مستحيلاً لتوقفنا على وجود آباء قبلنا لا نهاية لهم وتوقف
الزروع على بذور قبلها لا نهاية لها ولا خبر في قضيتهم كالعيان ومثال ما
ادعيناه نحن في نعيم الجنة كما لو قال الملتزم لا اعطي فلاناً درهماً في زمن الا
واعطيه درهماً بعده وهكذا لا الى آخر فهذا لا ريب لعاقلي في جوازه اذ حاصله
التزام الملتزم عدم قطع العطاء بعد ابتدائه فاذا كان ممن لا يمرض لمثله خلف
في وعده ولا موت لذاته ولا عجز يمنع تفوق قدرته وارادته فانا نقطع بوقوع ذلك
منه أبداً ونؤمن به وليس ذلك الا الله مولانا جل وعلا فهذا المثال لا تخفى
مطابقته لما ادعيناه في نعيم الجنة للمؤمنين ولا يلما ندعيه في عذاب جهنم
للفلاسفة القائلين بقدوم العالم واضرابهم من الطيبين وسائر الكافرين نسأله
سبحانه ان يجعلنا في الدنيا والاخرة من حزبه الفالحين الذين لا خوف عليهم ولا
هم يحزنون آمين يارب العالمين

(ص) وايضاً يلزم على وجود حوادث لا أول لها ان يقارن الوجود الازلي
عدمه

(ش) هذا وجه ثان لا بطلان حوادث لا أول لها وتقريره ان تقول لو كانت
الحوادث لا أول لها لزم اجتماع الوجود الازلي مع عدمه وبيان الملازمة ان كل

حادث من تلك الحوادث مسبوق بعدم لا أول له وتلك العدمات كلها مجتمعة في الازل اذ لا ترتيب فيها وجنس الحوادث ازلي ايضاً لانها لا اول لها وذلك الجنس لا يتحقق وجوده الا في حادث من افرادة فيلزم أن يكون ذلك الحادث أزلياً لكن عدمه السابق عليه أيضاً أزلي لما سبق ان عدم كل حادث أزلي فقد لزم مقارنة وجود الشيء لعدمه لانها أزليان معا واجتماع وجود الشيء مع عدمه محال على الضرورة وفيه أيضاً مصاحبة السابق وهو العدم للمسبوق وهو الوجود الحادث وفيه الجمع بين متناقضين وهو الحدوث والازلية فان قالوا لا نسلم ان العدم يصاحبه شيء من الحوادث بل العدم قبل جميعها لزم ان يكون لجميع الحوادث أول وهم يقولون لا اول لها هذا خلف ونهايت في القول ويلزمهم وجود سابق ومسبوق في الازل وذلك لا يعقل

(ص) وان يستحيل عند تطبيق ما فرغ منها بدون زيادة على نفسه مع زيادة ما علم بين العديدين من وجوب المساواة او تقيضها

(ش) هذا طريق ثالث لا بطلان حوادث لا أول لها ويسمى هذا البرهان برهان القطع والتطبيق وتقريره ان نقول لو وجدت حوادث لا أول لها لزم ان يوجد عدداً متغايران وایس احدهما اكثر من الآخر ولا مساوياً له والثالث باطل على الضرورة لما علم من وجوب احدي النسبتين بين كل عديدين فيكون لزمومه وهو وجود حوادث لا أول لها باطلاً وبيان الملازمة اننا لو نظرنا عدد الحوادث من الطوفان مثلاً الى الازل مع عددها من الآن مثلاً الى الازل لكان عديدين متغايرين على الضرورة ويستحيل بينهما المساواة لتعاقب الزيادة في احدهما والثبي دون زيادة لا يكون مساوياً لنفسه بعد زيادة ويستحيل ايضاً ان يكون احدهما اكثر من الآخر لعدم تنامي افراد كل واحد منهما فلا يفرغ احدهما بالعد قبل

الآخر وحقيقة الاقل ما يصير عند المد فانياً قبل الآخر والاكثر ما يقابله
ونحن لو فرضنا الآن شخصين احدهما بعد الحوادث من الطوفان الى الازل
والآخر بعدها من الآن الى الازل لاستحال على مذهبه ان يفتي احد العددين
بالمد قبل الآخر فيمتنع ان يكون احدهما اكثر من الآخر فقد اتضح لك انه
يلزم على وجود حوادث لا اول لها ان يوجد عددان ليس بينهما مساواة ولا
مفاضلة فقولي وان يستحيل معطوف على ان يقارن الذي هو فاعل يلزم والضمير
المجرور في منها يعود على الحوادث وبدون زيادة حال من فاعل فرغ وقوله على
نفسه يتعلق بتطبيق والتطبيق جعل شيء على شيء والمراد هنا نظار احد العددين
مع الآخر وما الموصولة في، قولي ما علم فاعل يستحيل والمطبق من الحوادث
نظيره في مثالنا ما فرضناه من عدد الحوادث من زمن الطوفان الى الازل
والمطبق عليه ما فرضناه من عدد الحوادث من الآن الى الازل وهو في الحقيقة
عين المطبق لكن بعد زيادة حوادث عليه وهو ما من الطوفان الى الآن ولاجل
قطعنا في هذا البرهان المطبق عن زيادة حوادث لنظيره مع نفسه بعد زيادتها
سمي برهان القطع والتطبيق

(ص) وان يصح في كل حادث ثبوت حكم ب فراغ ما لا نهاية له قبله وهكذا لا
الى اول في الاحكام ومن لازمها سبق محكوم عليه بالفراغ فيلزم ان يسبق ازلي
ازلياً وان اجيب بالنهاية في الاحكام لزم ان ما يتناهي لا يتناهي بزيادة واحد
(ش) هذا طريق رابع ايضاً لرد على الفلاسفة وتقريره ان تقول لو وجدت
حوادث لا اول لها لزم ان يصح عند كل حادث وجود حكم ب فراغ ما لا نهاية
له والملازمة ظاهرة لان صحة الحكم تنبع صحة المحكوم به والمحكوم به وهو فراغ
ما لا نهاية له قبل كل حادث صحيح على اصلهم فوجود الحكم بذلك عند كل

المد لا نهاية له
لزم من وجوده

حادث صحيح ضرورة لكن هذا الحكم مستحيل لما تذكره الآن من البرهان على
 ذلك فيكون ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها مستحيلاً لوجوب استتالة
 الملزوم عند استتالة لازمه فالحوادث اذن كلها لها اول ولا وجود لجنسها ولا
 للشيء منها في الازل وهو المطلوب ويان استتالة وجود ذلك الحكم انه لو وجد لم
 يخل اما ان يكون له اول اولاً والثاني باطل بقسميه فالملزوم وهو وجود الحكم
 باطل ايضاً والملازمة ظاهرة واما بطلان الثاني فلما يتبين بطلان كل واحد من
 قسميه فنقول اما كون الحكم لا اول له فباطل لان من ضرورة هذا الحكم ان
 يسبق كل فرد من افراد حوادث ليحكم عليها بالانقضاء فيلزم ان يسبق جنس
 المحكوم عليه وهو ازلي جنس الحكم وهو ازلي ايضاً وسبق الازلي على الازلي
 محال على الضرورة واما كون الحكم له اول فباطل ايضاً لانه يلزم عليه ان يوجد
 عدد متناه في نفسه لكن زدنا عليه واحداً فصار الجميع غير متناه وبطلان هذا
 اللازم ظاهر لان زيادة الواحد على عدد ما زيادة شيء متناه والفرض ان
 المزيد عليه متناه ايضاً فيكون مجموعهما متناهياً ضرورة فالحكم بأن المجموع غير
 متناه واضح البطلان واما بيان لزوم هذا الحال على تقدير انتهاء الحكم فلنفرض
 مثلاً على اصلهم يتضح فيه ذلك وذلك ان نفرض في حركة الفلك مثلاً وجود
 حكم في يومنا هذا بانقضاء ما لا نهاية له من الحركات قبله ثم كذلك حكم آخر
 في الحركة التي تلي حركة يومنا هذا قبله ثم هكذا ما تواتت الاحكام فان فرض
 تواليها ابداً بحيث لا اول لها وقد عرفت ان الحركات المحكوم عليها بالانقضاء سابقة
 ابداً على الزمان الذي يوجد فيه الحكم عليها فهو القسم الاول من قسمي الثاني
 الذي يتنا أنه يلزم عليه سبق ازلي وهو جنس الحوادث المحكوم عليها على ازلي
 وهو جنس الحكم عليها بالانقضاء وان فرض ان الاحكام انقطعت بحيث كان

لما اول فهو القسم الثاني من قسمي التالي الذي قصدنا الآن بيان بطلانه
 فلنفرض ان تلك الاحكام توات على الوجه السابق الى تمام الف حركة مثلاً
 حكم عندها انه فرغ قبلها من حركات الفلك ما لا نهاية له ثم انقطع الحكم
 بحيث لم يحكم عند الواحد والف بانه فرغ قبلها ما لا نهاية من الحركات فيلزم
 على هذا ان يكون ما قبل الواحد والف من حركات الفلك عدداً متناهياً اذ لو
 كان غير متناه لما انقطع الحكم عليه بذلك كما لم ينقطع فيها دونه لكن قد حكم
 عليه عند تمام الالف مجموعاً الى الحركة الواحدة التي تلي الالف قبلها بعدم
 النهاية اذ الفرض ان اول الاحكام الحكم الذي وجد عند تمام الالف ولا حكم
 قبله فتمحض ان عدم النهاية المحكوم به على مجموع الحركات التي قبل الالف انما
 جاء من الزيادة فيها للحركة الواحدة التي تلي الالف قبلها بل وعدم النهاية
 للحركات في سائر الاحكام نقول ان سببه زيادة هذه الحركة الواحدة فيها لان
 ما قبل هذه الحركة متناه والا لو وجد الحكم عليه بعدم النهاية والفرض وجوب
 انقطاعه وما بعدها متناه ايضاً اذ اعلاه الف حركة ولا ريب انها متناهية فاذن
 لا سبب لعدم النهاية في جميع الاحكام الا زيادة تلك الحركة الواحدة فقد لزم
 ان ما يتناهي وهو ما قبل تلك الحركة الواحدة وما بعدها من الحركات صار
 لا يتناهي بسبب زيادة حركة واحدة فيه وهي الحركة التي تلي الالف قبلها
 وان شئت فاقصر على ذكر ما قبل هذه الحركة فانه يتناهي وقد صار لا يتناها
 عند زيادة تلك الحركة عليه وهو اقرب واظهر والله اعلم ولا ينبغي عليك اجراء
 مثل هذا في سائر ما قالوا به من حوادث لا اول لها وبعد هذا البيان لا يبقى
 عليك اشكال في لفظ العقيدة وبالله التوفيق ولا حول ولا قوة الا بالله
 العلي العظيم

(ص) فصل ثم نقول يجب ان يكون هذا الصانع لذاتك ولسائر العالم قديماً اي غير مسبوق بعدم والالافترالي محدث وذلك يؤدي الى التسلسل ان كان محدثه ليس اثره الى اولى الدور ان كان والتسلسل والدور محالان لما في الاول من فراغ ما لا نهاية له بالعدد وفي الثاني من كون الشيء الواحد سابقاً على نفسه مسبوقاً بها

(ش) اعلم ان القدم يطلق في مقتضى اللسان بازاء معينين يطلق على ما نوات على وجوده الازمنة وكره عليه الجديدان الليل والنهار ومنه قوله تعالى ^{المرجون القديم} وبهذا الاعتبار يقال اساس قديم وبناء قديم وهذا الاعتبار مستحيل في حقه جل وعلا اذ وجوده تعالى ليس وجوداً زمانياً ولا نسبة لزمان الى وجوده البتة اذ هو من صفات المحدث فيكون حادثاً ضرورة فان الزمان اما عبارة عن مقارنة متجدد لتجدد اي حادث لحادث كمقارنة السفر لطول الشمس مثلاً فتبونه فرع وجود حادثين مقتري الوجود لانه نسبة بينهما والنسبة يتأخر وجودها عن وجود المنتسبين ولا متجدد في الازل فلا زمان والتجدد لوجوده جل وعلا وصفات ذاته العلية محال فنسبة الزمان اليه تعالى محال على الاطلاق في الازل وفيها لا يزال واما عبارة عن حركات الافلاك وما يرجع اليها من الساعات واجزائها وتعاقب الليل والنهار اذ الليل عبارة عن مغيب الشمس تحت الافق والنهار عبارة عن ظهورها فوق الافق وذلك في الحقيقة عبارة عن سير الفلك الاعظم معدل الليل والنهار بها تحت الافق او فوقه على ما تزعم الفلاسفة والساعة عبارة عن سيز معدل النهار خمس عشرة درجة اي خمسة عشر قسماً من ثلاثمائة وستين قسماً متساوية فسموا الفلك بها اصطلاحاً والزمان بهذا المعنى هو الوجود كثيراً في تعاريف اهل العادات ولا شك في انعدام الزمان

بهذا المعنى أيضاً في الازل اذ لا فلك فيه ولا حركة لما عرفت من برهات
 حدوث كل ما سوى الله جل وعلا ويستحيل ان يمر عليه جل وعلا الزمان بهذا
 المعنى لانه انما يمر على الافلاك وما احاطت به مما سجن في جوفها حتى تمر عليه
 الازمنة من الساعات والليل والنهار وفصول السنة واشهرها بحسب تحرك
 الافلاك فوقه وتحتة وظهور الشمس وارتفاعها فوق الافق وغيبتها وانخفاضها تحت
 الافق لتنفيذ بذات اعراضه المتجددة من يقظة ونوم وصحة وسقم وحياة وموت
 ونحو ذلك وتنفيذ معاشه المقدرة خريفاً وصيفاً وريماً وشتاء بتدبير من ليس
 كمثله شيء لا اله الا هو رب كل شيء تبارك وتعالى ونزه عن ان تحيط به
 الامكنة او تتعدد او تتغير له صفة كيف يتصور ان يكون له مع شيء من العالم
 اتصال او انفصال فقد اتضح لك ان الزمان على كلا الاعتبارين انما هو من
 صفات الحوادث ولا يتقيد به الا ما هو حادث فالتقدم اذاً باعتباره خاص
 بالحوادث وقد يطلق التقدم على ما لا اول لوجوده اي وجوده اذلي لم يسبقه
 عدم واتقدم باعتبار هذا المعنى الثاني هو الثابت له جل وعلا والدليل على وجوبه
 له جل وعلا انه لو لم يكن قديماً لكان حادثاً اذ لا واسطة بينهما في حق كل
 موجود لكن كونه حادثاً محال لانه يوجب افتقاره الى محدث لما عرفت من
 وجوب افتقار كل حادث الى محدث ثم تنقل الكلام الى محدثه فيكون حادثاً
 كالاول فيفتقر ايضاً الى محدث فان كان محدثه الاول الذي كان اثراً له لزم في
 الغير ما لزم فيه وتسلسل والتسلسل محال لما عرفت من استحالة حوادث لا اول
 لها والخصوم القائلون بذلك سلموا ان التسلسل في الاسباب والمسببات مستحيل
 فان قيل اذا قلتم بقديم لا اول له ففيه اثبات اوقات متعاقبة لا اول لها لان
 الموجود لا يعقل الا في وقت وثبوت اوقات لا اول لها ممنوع لما قررتم في

حوادث لا أول لها فقد فررت من التسلسل ووقعتم فيه فالجواب منع الملازمة لما
عرفت ان حقيقة الوقت والزمان لا وجود لما قبل وجود العالم فقله ان
الموجود لا يعقل الا في وقت باطل والى ابطال التسلسل أشرت بقولي في العقيدة
لما في الاول اعني التسلسل من فراغ ما لا نهاية له اعني وقد مر بيان استحالة
والباء في قوله بالعدد بمعنى في اي ما لا نهاية له في عدده واما ابطال الدور فاليه
أشرت بقولي في العقيدة وفي الثاني يعني الدور من كون الشيء الواحد سابقاً على
نفسه مسبقاً بها اما لزوم سبقه على نفسه فلان صانعه اثر له فيجب ان يتقدم
على صانعه لوجوب سبق المؤثر على الاثر لكنه هو ايضاً اثر لصانعه فيجب ان
يتقدم ايضاً صانعه عليه لتعين ما ذكر فلزم ان يتقدم على نفسه بمرتبتين لانه
مقدم على صانعه المقدم على نفسه والمقدم على المقدم على الشيء مقدم على ذلك
الشيء ضرورة وكذلك ايضاً يجب ان يتأخر عن نفسه بمرتبتين وهو الذي عنت
بقولي مسبقاً بها وذلك لانه اثر لصانعه فيتأخر عنه وصانعه اثر له فيتأخر عنه
والمؤخر عن المؤخر عن الشيء مؤخر عن ذلك الشيء ضرورة وبالجملة فاللازم
في الدور ان يتقدم حصول الشيء على نفسه بمرتبتين وان يتأخر حصوله عن
حصول نفسه بمرتبتين والتقدم والتأخر على ما ذكر متلازمان ولظهور برهان
قدم الصانع وانتهاء التشبه فيه لم يقل احد من العقلاء بحدوث صانع العالم
(قوله) في تفسير القديم اي غير مسبوق بعدم تليه منه على ان المختار في القدم
انه صفة سلبية وقد اختاره المحققون من المتأخرين وقيل هو صفة نفسية اسي
ليس بزائد على الذات ومرجه الى الوجود المستمر ازلاً ورد بانه لو كان نفسياً
للوجود لما عرى عنه كيف والجوهر في اول ازمته وجوده لا يتصف بالقدم وانما
يطراً عليه بعد ذلك اذا توالى على وجوده الازمنة والصفة النفسية لا تكون

طارئة وقبل هو صفة معني اي صفة وجودية زائدة على الذات كالعالم والقدرة ونحوهما من صفات المعاني ورد بانه يلزم ان يكون هذا التقدم الموجود في حقه تعالى قديماً لاستحالة انضافه تعالى بالحوادث ولانه لا يعقل وجود في الازل عارياً عن وصف القدم ويجب ان يكون تقدم موجود زائد على ذلك التقدم قائم به والا لزم نقض الدليل ثم تنقل الكلام الى قدم القدم فيلزم فيه مثل ما لزم في الاول ثم كذلك ويلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى وهذه الاقوال الثلاثة مقررة ايضاً في صفة البقاء قبل هو تنسي اي عبارة عن الوجود المستمر فيما لا يزال وقبل صفة معني اي موجود زائد على وجود الذات كالعالم ونحوه وقبل صفة سلب اي عبارة عن نفي العدم اللاحق بعد الوجود وهو التحقيق ايضاً والاعتراض على الاولين هنا كالاعتراض عليهما في صفة القدم سواء بسواء ^{هو} فائدة ^{في} حقيقة الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بمرتبتين او بمراتب وحقيقة التسلسل هو ترتيب امور غير متناهية ووجه استعمالها قد تقدم

(ص) فصل ثم نقول ويجب ان يكون باقياً اي لا يلحق وجوده عدم والا لكانت ذاته قبلها فيحتاج في ترجيح وجوده الي مخصص فيكون حادثاً كيف وقد مرّ بالبرهان آتفاً وجوب قدمه ومن هنا تعلم ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه

(ش) قد بينا قبل ان المختار في البقاء انه عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود والدليل على وجوب هذه الصفة له جلّ وعلا انه لو قدر لحقوق العدم له تعالى عن ذلك علواً كبيراً لكانت ذاته العلية تقبل الوجود والعدم لقرض انضافه بهما ولا تنصف ذاته بصفة حتى قبلها لكن قبوله جلّ وعلا للعدم محال اذ لو قبله لكان هو والوجود بالنسبة الى ذاته سيات اذ القبول للذات تنسئ لا يختلف

فيلزم افتقار وجوده الى موجد يرجعه على العدم الجائز فيكون حادثاً كيف وقد
 ثبت بالبرهان القطعي وجوب قدمه فبان لك بهذا البرهان ان وجوب القدم
 يستلزم ابداً وجوب البقاء وان تبوء بزم العدم انلاحق يوجب ثبوت العدم السابق
 فخرج لك بهذا البرهان قاعدة كلية وهي ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه لان
 القدم لا يكون ابداً الا واجباً لتقديم وهذا البرهان الذي ذكرنا لوجوب البقاء
 مختصر وهو مع اختصاره قطعي لاشبهه في شيء من مقدماته والدليل المشهور
 بين المتكلمين فيه طول وتقسيم لم يجمع على بطلان جميع اقسامه وذلك انهم
 يقولون لو طرأ العدم على القديم لوجب ان يكون له مقتض اذ طرأ امر لنفسه
 بغير مقتض لا سيما ان كان مرجوحاً كهذا محال ضرورة والمقتضي اما بالاختيار
 او لا والمقتضي المختار لا يفعل العدم اذ ليس بفعل وغير المختار اما عدم شرط
 او طرأ ان ضد باطل ان يكون عدم شرط لان ذلك الشرط ان كان قديماً نقلنا
 الكلام الى عدمه ولزم التسلسل وان كان حادثاً لزم وجود القديم في الازل بدون
 شرطه وهو محال وباطل ان يكون طرأ ان ضد لانه ان طرأ قبل انعدام القديم
 لزم اجتماع الضدين وان طرأ بعد انعدامه فقد انعدم القديم بغير مقتض لاستحالة
 تأخر مقتضي عن اثره وايضاً يلزم في الضد ترجيح المرجوح ولا اقل من
 التساوي اذ دفع مبتدأ القديم السابق وجوده لطريقتين ضد اولى من العكس
 وايضاً فالضد ان قام بالقديم لزم اجتماع الضدين والا بطل اقتضائه لعدم
 الاختصاص واعلم ان ينحل هذا البرهان استدلالاً ثمة السنة رضي الله تعالى عنهم
 على استحالة بقاء الاعراض قالوا بل بنفس وجودها تنعدم فلا بقاء لها اصلاً
 وسواء ما شوهد فيه ذلك كالحركات والاصوات اولاً كالالوان والاعتقادات
 قالوا لانها لو بقيت لاستحال عدمها لما ذكر في التقسيم فالزموا مثل ذلك في

الجواهر مع انها تبقى ويصح عدمها فأجابوا بان شرط بقائها امدادها بالاعراض
 فاذا اراد الله اعدامها قطع عنها خلق الاعراض ومذهب القاضى ان الاعداد
 يصح أن يكون متعلقا للقدرة والزم صحة اضافة العدم السابق الى المؤثر فان
 معقول العدم لا يختلف وفروق بان السابق مستمر والمستمر يستغنى عن المرجح
 واللاحق طارئ ومقتضاه ترجيح طرف الممكن وترجح طرف الممكن لا يستغنى
 عن المؤثر فلاجل هذا تردّد في بقاء الاعراض وجزم الفخر في المعالم بصحة بقائها
 وقدماء الاشعرية لما اعتقدوا ان الباقي باق يبقا وان الجواهر انما صح بقاؤها
 لقيام البقاء بها قالوا لو بقيت الاعراض لزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال وقد تقدم
 ان التحقيق في البقاء خلافه .

(ص) ومن هنا ايضا تعلم وجوب تنازعه تعالى ان يكون جرما او قائما به
 او محاذيا له او في جهة له او مرتسما في خياله لان ذلك كله يوجب مماثلته للحوادث
 فيجب له ما وجب لها وذلك يقدر في وجوب قدمه وبقائه بل وفي كل وصف
 من اوصاف ألوهيته

(ش) يعني انك اذا علمت وجوب وجوده جل وعلا وانه لا يقبل العدم
 السابق لوجوب قدمه ولا العدم اللاحق لوجوب بقائه علمت استحالة هذه الامور
 كلها في حقه تعالى لاستلزامها مماثلته لما قام البرهان على وجوب حدوثه وهو
 الجواهر والاعراض فقله ومن هنا اشارة الى وجوب قدمه وبقائه وقوله جرما
 اي مقدارا يشغل فراغا فيتناول الجوهر القرد والمركب منه وهو الجسم وذلك
 لان الجرم ملازم للحركة او السكون لان التعيّن صفة نفسية له فان بقي في حيزه
 فهو ساكن وان انتقل عنه فهو متحرك والحركة والسكون حادثان وقد سبق
 برهانه واخصرني في ذلك ان تقول الحركة لا تكون ازالة لعدم امكان بقائها

ولزميتها سبق السكون في الحيز المتقل عنه والازلي لا يكون مسبوقاً بغيره
والازلي ايضا يلزم بقاؤه واما السكون ايضا فلا يكون ازليا والا لاستحال عدمه
فيستحيل ان يتحرك الجرم دائما والعقل والمشاهدة يكذبانه فقول على هذا في نظم
الدليل على حدوث الاجرام لو وجد جرم في الازل لم يخل اما ان يكون متحركا
او ساكنا لكن الثاني باطل بقسميه فللقدم مثله وبالجملة فالحركة والسكون
لا يكونان الاحاديين ضرورة فالأزلي هو الجرم يجب حدوثه ويتعالى من
وجوب له القدم والبقاء ان يكون حادثا وايضا فلو كان جرما لجاز ان يكون اكبر
مما هو عليه او اصغر لاستحالة وجود جرم لا نهاية له فيحتاج الى مخصص بمخصه
بما هو عليه من المقدار دون غيره من المقادير الجائزة فيكون حادثا وهو محال
وايضا فلو كان جسما مركبا من جزأين فاكثر لازم ان يقوم بكل جزء منه صفة
العلم والقدرة والحياة وسائر صفات الاله لا استحالة وجود قديم غير اله ولثلا يلزم
الافتقار الى المخصص في ترجيح بعض الاجزاء بقيام الصفات بها دون بعض
لكن قيام الصفات بكل جزء محال لانه يوجب تعدد الالهة وسبقي برهان
وجوب الوحدة له جل وعلا واما ادعاء ان الصفة الواحدة تقوم بالجمع فلا
ينفي بطلانه وانه يلزم عليه انقسام ما لا يصح انقسامه واذا عرفت هذا عرفت
استحالة التجزئة التي اثبتنا النصارى لالههم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فانهم
اعتقدوا ان معبودهم جوهر اي اصل الاقانيم وذلك ان له عندهم ثلاثة اقانيم
اقنوم الوجود ويعبرون عنه بالاب واقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن والكلمة
واقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح القدس ثم قالوا ان مجموع الثلاثة اله واحد
فجمعوا بين تقيضين وحدة وكثرة وجعلوا الذات تتركب من مجرد احوال
لا وجود لها او وجوه واعتبارات لا توجد الا في الازهان وذلك غير معقول

لعاقل والاقنوم كلمة يونانية والمراد بها شيء تلك اللغة اصل الشيء ويعني بها
 النصارى الاصل الذي كانت منه حقيقة المذهب وقد طولبوا في دليل المحصر في
 الثلاثة فقالوا لان الخلق والابداع لا يتأتى الا بها فقبل لهم والارادة والقدرة
 لا يتأتى الخلق الا بهما فأجابوا بان الاقنوم خمسة واذا استحال ان يكون تعالى
 جرماً استحال وصفه بالصغر والكبر اللذين هما من اوصاف الاجرام (قوله) او
 قائماً به يعني بالجرم لانه يوجب ان يكون عرضاً مفتقراً الى محل يقوم به وقد
 سبق برهان حدوث الاعراض بتغيرها قبولاً وحصولاً والرب جل وعلا يستحيل
 عليه التغير مطلقاً ويجب له القيام بنفسه اي لا يفتقر الى محل ولا مخصص أما
 عدم افتقاره الى مخصص فلوجوب القدم والبقاء لذاته ولصفاته واما عدم افتقاره
 الى محل فلوجوب اتصافه بالصفات العلية الوجودية من العلم والقدرة والارادة
 والحياة والسمع والبصر والكلام ولو كان مفتقراً الى محل لكان صفة معنى من
 المعاني والصفة لا تنصف بشيء مما سبق وايضاً فلو كان مفتقراً الى محل لم يكن
 بالالوهية اولى من المحل الذي افتقر اليه فلوفرض انها المان لزم تعدد الالهة
 واذا استحال افتقاره الى محل استحال اتحاده به ومعنى الاتحاد صيرورة الشئين
 شيئاً واحداً وهو محال مطلقاً في القديم والحادث وبرهانه ان احد الشئين اذا
 اتحد بالآخر فان بقيا على حالهما فهما اثنان لا واحد فلا اتحاد وان عدما كان
 الموجود غيرهما وان عدم احدهما دون الآخر امتنع الاتحاد لان المعدوم لا يكون
 عين الموجود واذا عرفت استحالة افتقاره الى محل واتحاده به فكذا يستحيل قيام
 صفاته بذات غيره واتحادها به فبطل ما قالت النصارى اهلكهم الله ان اقنوم
 الكلمة اتعد بناسوت عيسى عليه الصلاة والسلام واختلفوا في معنى الاتحاد فمنهم
 من قال ان الاتحاد يرجع الى قيامها به كما يقوم العرض بالجوهر وهذا يوجب

مفارقة لذات الجوهر الذي هو مجموع الاقانيم الثلاثة عندهم ضرورة ان المعنى الواحد لا يقوم بذاتين فيكون الباقي بعض الاله لا الهما وعيسى ايضا قام به بعض الاله فلا يكون الها فقد لزم على مذهبهم عدم الاله وفيه ايضا القول بانتفاء المعنى وهو محال على الصفات العرضية فكيف بما هو نفسي عندهم وايضا فاختصاص الاتحاد بأقوم الكلمة دون روح القدس الذي هو اقنوم الحياة بل ودون الجوهر نفسه يحتاج الى مخصص وايضا فالإتحاد ان كان واجبا لزم قدم الناسوت وان كان جائزا افتقر الى مخصص ويلزم منه جواز زواله فتكون الوهية عيسى جائزة وذلك يفضي الى مثله في واجب الوجود وهو محال وايضا الاتحاد اما ان يكون وصف كمال فيجب للذات الازلية ازلا وان كان صفة ذم فقد وصفوه بالنقائص وايضا يطالبون بتخصيص ناسوت عيسى بهذا الاتحاد دون غيره فان قالوا وجه الاختصاص ما ظهر على يديه من احياء الموتى ونحوه رد عليهم ما ظهر على يد موسى عليه السلام من احياء المصائبات ونحوه بل ويلزمهم ان يجوزوا اتحاد الكلمة بكل حادث حتى الحنافس والحشرات لان قصارى ما انعدم منها على اصلهم دليل الاتحاد و باجماع ارباب العقول ان الدليل يلزم طرده لا عكسه فلا يلزم اذا من عدم دليل الاتحاد في هذه الحوادث عدم المدلول الذي هو اتحاد الكلمة بها وما اخس مذهبا يفضي الى تجويز ان تكون الحنافس والجمل وغيرها آلهة ومنهم من فسر هذا الاتحاد بالاختلاط والمزج كاختلاط الحمر والماء ونحوهما من المائعات وجميع ما ورد على الاول يرد على هذا و يزيد بان الاختلاط من احكام الاجسام فكيف يعقل في الكلمة التي هي خاصية الذات الازلية قال المقترح وسمعت من بعضهم عند المباحثة يقول نسبتة كنسبة اضواء الشمس من الشمس فهي مشرقة علينا ولم تفارق الشمس ولم يعلوا ان اضواء الشمس اجسام

مضبوطة بعضها يتصل بما اشرق عليه وبعضها يتصل بغيره وأين هذا من الخاصة
 المتحدة ومنهم من فسر بالانطباع كالانطباع صورة النقش في الشمع وهذا باطل
 لان نفس النقش لم يحصل فيما طبع فيه وانما حصل فيه مثاله فتبين ان المذهب
 غير معقول وهم اخس الفرق وارذلها افهاما وادراك الحقائق على مثلهم عسير وقد
 ؤلوا ان عيسى صلب فقبل لهم كيف يصلب الاله فقالوا المصلوب الناسوت
 فقبل لهم كيف يفرد بالصلب الناسوت دون اللاهوت وقد اتحدوا ثم قد ورد
 في انجيلهم ما يشير الى تعبد المسيح وخضوعه وخشوعه للرب سبحانه وتعالى والتزامه
 احكام العبيد من التذلل وطلب الجزاء من الله تعالى حتى قال "انا ماض الى ابي
 واياكم والمهي والمحكم" فان كانوا يتمسكون بلفظ ابي فقد قال واياكم فبالعنى الذي
 اثبت الابوة لهم من الترية والاطف يثبت له به وقوله والمهي تصریح باثبات
 الوهية لغيره وعزى بعض اصحاب المقالات الى بعض الصوفية القول بالاتحاد
 وربما اخذوا ذلك من شطحات تنقل عن بعضهم كقولهم ما في الجبة الا الله وانا
 الحق ونحو ذلك وبعض علماء الطريق يتأول لهم وبتزهم عن القول بمثل هذه
 المقالة ويقول ان السالك ربما طرأت عليه حالة لا يشاهد فيها غير الله تعالى
 فتغيب نفسه عنه فضلا عن غيرها ويعبرون عن هذه الحالة بالفناء فيجربون على
 لسانه مثل هذه الالفاظ وهي حالة سكر وغلبة واذا رجع الى صحوه واحساس
 نفسه لم يصدر منه شيء من ذلك و يعذر بذلك ومنهم من اخذهم بذلك وحكم
 بالقتل كفتوى الجنيدي في الحلاج (قوله) او محاذيا له اي قريبا منه اما قرب
 اتصال حتى يكون الجرم مكانا له يتمكن عليه او قرب انفصال حتى يكون سبغ
 جهة له وكلاهما محال لانهما من خواص الاجرام (قوله) او في جهة له اي للجرم
 فليس فوق شيء من العالم ولا تحته ولا امامه ولا خلقه ولا عن يمينه ولا عن شماله

لان الجهة تستلزم التحيز وكل متحيز فهو جرم والله جل وعلا ليس بجرم وقد سبق
بيانه ولم يقل بالجهة الا طائفتان من المبتدعة وهم الكرامية والحشوية وعينوا من
الجهات جهة فوق ثم اختلفت الكرامية بعد ذلك فمنهم من قال انه مماس
للعرش تعالى عن ذلك ومنهم من زعم انه مباين له ثم اختلف هؤلاء فمنهم من
زعم انه مباين بمسافة متناهية ومنهم من زعم انه مباين بمسافة غير متناهية
والحشوية حملت الاستواء في الآية على ظاهره وامتنت من التأويل وسبأني
ان شاء الله تعالى الكلام على بعض ما اشكل من ظاهر القرآن والحديث في
موضع ألقى به من هذا (قوله) او مرتسما في خياله الضمير يعود على الجرم اي ان
كان له خيال لانه لا يرسم في الخيال الا الاجرام واعراضها وبالجملة فقد قامت
البراهين القطعية على وجود الذات العلية موصوفة بصفات كاملة لا يحاط
بها وعلى قيامه جل وعلا بنفسه واستقالة مماثلته تعالى لكل ما ينظر بالبال واستقالة
انصافه بكل ما يستلزم مماثلته للعوادث والعجز بعد هذا عن الادراك واجب ولا
يعرف الله الا الله جل وعلا واتشد ابو الفتح

لعمري لقد طفت المعاهد كلها وسرحت طرفي بين تلك المعالم

فلم ار الا واضعاً كصف حائز على ذقن او قارناً سن نادماً

(قوله) لان ذلك كله يوجب مماثلته للعوادث اي مساواته لها في صفاتها
النفسية لان كل موجودين اما أن يتساويا في صفة النفس او لا فان تساويا
فهما مثلان وان لم يتساويا في صفات النفس فلا يخلو اما ان يجمع اجتماعهما او لا
فان لم يجمع فضدان وان صح تغلافاً وكل مثليين فانه يلزم استوائهما في كل
ما يجب لاحدهما وبقي كل ما يجوز عليه او يستحيل فلهذا لو اتصف جل وعلا
بشيء مما سبق للزم مماثلته للاجرام او اعراضها وذلك يستلزم ان يساويها فيما يجب

لها من الحدوث وقد سبق وجوب قدمه وبقائه وهذا معنى قولي فيجب له ماوجب لها وذلك بقدر الخ والاستدلال على هذا المطلب بالقياس الاقتراضي ينتظم من الشكل الثاني فنقول الله جل وعلا ليس بمحدث وكل متصف بواحد من تلك الامور المذكورة فهو حادث فينتج الله جل وعلا ليس بمتصف بواحد من تلك الامور المذكورة هذا ان اتيت بالدليل مجعلا لجميعها وان فصلته لكل واحد قلت في الاول وهو استحالة ان يكون جرما الله جل وعلا ليس بمحدث وكل جرم فهو حادث فينتج الله جل وعلا ليس يجرم وليس بمحدث ثم امض على ذلك الى آخرها (قوله) بل وكل وصف من اوصاف الوهنة يعني كوجوب الوجدانية له ووجوب نفوذ قدرته وادارته في كل ممكن ووجوب احاطة علمه بكل معلوم ونحو ذلك لان هذه الاوصاف لا تجب للحوادث فكذا لا تجب لما مائلها (ص) فصل ويجب لهذا الصانع ان يكون قادراً والّا لما اوجدك

(ش) تقرير البرهان الذي اشار اليه بالقياس الاقتراضي لانه اسهل وأوفق وان كان الموافق للفظه انما هو الاستثنائي وسنينه آخر عند شرح لفظه ان نقول الله تعالى موجد بالاختيار وكل موجد بالاختيار فهو قادر بفتح الله تعالى قادر ودليل الصغرى يستبين بابطال ان يكون فعله جل وعلا بطبيعة او علة موجبة وقد سبق برهان ذلك عند ذكر دليل حدوث العالم وسنفيد قريباً برهان ذلك بأنتم مما سبق عند كلامنا على كونه تعالى مرئياً واما الكبرى فواضحة لان الموجد بالاختيار هو الذي يصح منه الفعل بدلا عن الترك والتترك بدلا عن الفعل وهذا يعينه معنى القادر وانما قيدنا الایجاد بالاختيار لانه هو المستلزم للقدرة وسائر الصفات الالهية اما الایجاد بالذات لايجاد العلة والطبيعة لو صح فلا يستلزم ان تكون تلك العلة او الطبيعة قادرة ولا مريدة ولا عالمة ولا حية فالایجاد

بالاختيار لما حقق بالبراهين القاطعة سهل معه اتيان هذه الصفات سهولة
لا يحتاج معها الى كبير نظر (قوله والا لما اوجدك) يعني اليجاد الذي سبق
بيانه عند الاستدلال بالنفس وهو اليجاد بالاختيار ونظم الدليل على لفظه ان
نقول لو لم يكن صانعك قادراً لما اوجدك وبيان الملازمة انه اذا لم يكن قادراً
كان عاجزاً والعاجز لا يتأتى منه فعل ولا ترك فان قيل اهل الصانع طبيعة او
علة فلا يلزم من عجزه عدم فعله فالجواب انه سبق ان صانع ذاتك وسائر العالم
لا يكون الا مختاراً ويستحيل ان يكون طبيعة او علة وبطلان الثاني وهو عدم
ايجادك ظاهر مما سبق اول العقيدة من البرهان على وجود الصانع

(ص) ومرتداً والا لما اختصت بوجود ولا مقدار ولا صفة ولا زمن
بدلاً عن نقائصها الجائزة فيلزم اما قدمك او استمرار عدمك

(ش) المريد هو من له صفة يرجع بها وقوع احد طرفي الممكن وان شئت
فقل هو القاصد لوقوع احد طرفي الممكن ونظم الدليل على انه تعالى مريد
لكن على غير النظم الذي اشرنا اليه في العقيدة ان نقول الله جل وعلا خصص
الحوادث باحد الطرفين الجائزين عليه وكل من كان كذلك فهو مريد فبنتج
الله جل وعلا مريد اما الصغرى فواضحة اذ لا يخفى انه لما كان وجود الممكنات
وعدمها بالنسبة اليها سواء لا يلزم احدهما ولا يستحيل بل هما جائزان على حد
السواء ثم انه جل وعلا اوجد هذا الممكن بالضرورة انه تعالى هو الذي خصصه
باحد الطرفين الجائزين عليه وهو الوجود ولم يبقه على الطرف الاخر الجائز وهو
العدم وكذا اوجده على مقدار مخصوص في ذاته تخصصه ايضاً بذلك بدلاً عن
الطرف الاخر الجائز وهو أن يكون اكبر من ذلك المقدار او اصغر وكذا
خصه بالوجود في ساعة كذا من يوم كذا في شهر كذا في سنة كذا بدلاً عن

الوجود المتقدم على ذلك او المتأخر وكذا ما يتعلق بالالوان وسائر الاعراض
 خصه بنوع من ذلك بدلا عن تركه الى مقابله واما بيان الكبرى فلان ترجيح
 وقوع احد الطرفين المستويين بغير مرجح محال ويستحيل ان يكون المرجح نفس
 ذلك الممكن لانه يلزم عليه ان يكون مساويا لقائه واجعا لقائه وايضا فلانه ان
 ترجح له من ذاته الوجود كان واجب الوجود لقائه فيلزم قدمه وان ترجح له
 من ذاته العدم وجب استمرار عدمه فلا يوجد ابدا لان المرجح الذاتي يستحيل
 عدمه وكلا القسمين باطل فتعين ان يكون المرجح خارجا عنه من جهة فاعله
 والسبب يقتضي ان لا مرجح لاختصاص الممكن باحد الجائزات عليه بدلا عن
 مقابله الا الارادة وهي قصد الفاعل الى فعل ذلك الجائز وان شئت قلت اختياره
 له فان قلت لعل المرجح لوقوع احد الطرفين صفة القدرة فالجواب ان القدرة
 نسبتها الى جميع الممكنات نسبة واحدة فاما تعلقها بايجاد هذا الممكن على
 الخصوص بدلا عن مقابله وفي هذا الزمان المخصوص بدلا عن المتقدم والمتأخر
 والازمان كلها بالنسبة الى القدرة القديمة سواء فلا بد اذن من ترجيح الفاعل هذا
 الزمان للفعل وحينئذ يوجد بقدرته الفعل فيه وكذا لا بد ان يرجح الوجود بدلا
 عن العدم ثم يتعلق به القدرة وقس على ذلك كل ممكن ولهذا يقولون القدرة
 عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الارادة فان قلت لعل المرجح تعلق العلم بوقوع
 ذلك الممكن في الزمن المخصوص على الصفة المخصوصة لان وقوع الممكن على
 خلاف علم الله مستحيل قلنا التخصيص للممكن بالزمن المخصوص والصفة المخصوصة
 تأثيره بايقاع بعض الجائزات عليه فلا يتعلق بها الا الصفة المؤثرة والعلم
 ليس من الصفات المؤثرة بدليل تعلقه بالواجب والمستحيل فلم يبق الا القدرة
 والارادة وقد بطل بما سبق تعلق القدرة بالتخصيص فتعين ان المتعلق بذلك

الإرادة وهو المطلوب فإن قلت لقائل ان يقول المرجع لوقوع احد الجائزين
 اشتماله على المصلحة المعلومة لفاعله تعالى قلنا هذه مقالة اعتزالية أعني مراعاة
 المصلحة وسيأتي برهان عدم وجوب مراعاة الصلاح والاصلاح في حقه تعالى وإذا
 بطل مراعاة المصلحة حتما لم تصلح لترجيح الفعل بها فإن قلت ما ذكرتموه من ان
 تخصيص احد طرفي الممكن بالوقوع في حق المختار لا يكون الا بصفة الإرادة
 ينتقض عليكم بالمختار منا فانه يقع افعالا في زمن مخصوص على صفة مخصوصة
 وهو ذاهل عنها لا شعوره بها فضلا ان يقصد اليها ويريدها والجواب ان
 كلامنا انما هو في المختار الموجد للفعل والمختار منا لا يوجد فعلا اصلا لا في حق
 نفسه ولا في حق غيره وانما الموجد للذات الحادثة وجميع افعالها عموماً هو الله
 جل وعلا وسيأتي برهانه ذلك في فصل خالق الاعمال فالقول انما يستدل
 باختصاصه بما اختص به من الجائزات على ان فاعله الموجد له وهو الله جل وعلا
 مريد لا على ان فاعله الذي قام به الفعل وأوجده الله تعالى فيه وهو الفاعل منا
 مريد لانا لا نوجد شيئا من افعالنا بل الله جل وعلا يوجدنا فينا الا انه تارة
 يوجدنا سبحانه ويوجد معها صفة نسبي قدرة يحس بها يتسرد ذلك الفعل لنا ولا
 تأثير لهذه القدرة في الفعل اصلا بل هي مثله فعل الله جل وعلا خالق مقارنا له
 وفي هذه الحالة التي يخلق الله جل وعلا مع الفعل قدرة مقارنة يسمى العبد في
 الاصطلاح مختارا ومكتسباً وفاعلا والا يسمى مضطرا ومجبورا ثم قد يخلق الله
 سبحانه مع هذين القولين وهما القدرة والمقدور عالما للعبد وارادة لما خلق فيه
 وتارة لا يخلق له ذلك كما انه تعالى مع افرادة الفعل بالخلق دون القدرة قد يخلق
 للعبد شعورا بذلك وقد لا وبالجملة فالذوات كالظروف للافعال المخلوقة فيها
 يخلق الله تعالى منها ما يشاء وكيف شاء والظرف والمظروف فعل الله تعالى

لا تأثير لبعض في بعض فتبارك من لا شريك له ، ملكه ولا مدبر معه سواء
ولا يسأل عما يفعل جل وعلا (قوله) والا لما اختصت الى آخره نظم الدليل
على لفظه من الاستثناء وذلك ان يقال لو لم يكن فاعل ذاتك مراداً لما
اختصت بوجود الى آخره وبيان الملازمة انك عرفت فيما سبق انه لا سبب
لاختصاص الممكن ببعض ما جاز عليه الا ارادة فاعله فاذا قدر ان الفاعل غير
مريد لزم استحالة وجود ممكن بعينه بدلا عن مقابله ضرورة عدم الاختصاص
عند عدم الغرض واما بطلان اللزوم فبوجهين احدهما . شهادة الاختصاص
في الممكنات والثاني وهو ما اشار اليه في العقيدة من لزوم اتصاف ذات الممكن
باحد امرين وجود القدم او استمرار العدم وكلاهما محال في حقه اما الاول فلما
مضى من برهان حدوث الممكنات كلها واما الثاني فلشهادة الوجود فيها وبيان
لزوم احد الامرين عند تقدير عدم الاختصاص بممكن دون ممكن ان عدم
الاختصاص بالوجود وما يتبعه من المقدار المخصوص والصفة المخصوصة يوجب
استمرار العدم وعدم الاختصاص بالزمان المعين يوجب القدم او استمرار العدم
لان الزمان لما كان لا يتصف به الا المتجدد فلا يتني عنه الا القديم او المستمر
العدم اذ لا تجدد لهما فظهر ان لزوم الاتصاف باحد الامرين عند عدم
الاختصاص بتلك الامور المذكورة يتعين فيه احدهما وهو استمرار العدم فيما عدا
الزمان ويلزم احدهما لا بعينه في الزمان لكن لم يفصل في العقيدة لانه قصد
ما يلزم في عدم الكل من حيث هو كل لا ما لا يلزم في عدم كل واحد ويصح
عطف قوله فيلزم اما قدمك انك بالواو بدل الفاء وهو احسن وأقيد ويكون دليلا
آخر مستقلا بنفسه معطوفاً على الاول ونظمه على هذا ان يقال لو لم يكن فاعلك
مريدا للزم اما قدمك او استمرار عدمك وبيان الملازمة ان الفاعل اذا لم يكن

مريدا فان كان وجود الممكن لازماً لوجوده او لوجود صفة من صفاته بحيث لا يحتاج في وجود ذلك الممكن الى قصد لزوم قدم ذاته وقدم سائر الممكنات لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم وقد مر وجوب التقدم لفاعلك ولفصافته فما لزمها يجب ان يكون كذلك وان لم يكن وجود الممكن لازماً لوجود ذاته ولا لوجود صفة من صفاته لزم استمرار عدم ذاته وعدم سائر الممكنات لاستحالة ترجيع زمن او مقدار او صفة بلا مرجح

(ص) ومن هنا تعلم استحالة كون الصانع طبيعة او علة موجبة فان أُجيب عن التأخير في الطبيعة بالمانع او فوات الشرط لزم عدم القديم او التسلسل لنقل الكلام الى ذلك المانع او ذلك الشرط

(ش) الاشارة بينا راجعة الى لزوم قدمك او استمرار عدمك اي بهذا اللازم يستدل ايضاً على امتناع ان يكون صانع العالم طبيعة او علة موجبة وقد عرفت فيما مضى ان من يتأتى منه الفعل والتترك يسمى مختاراً ومن لا يتأتى منه التترك فان لم يمكن ان يمنعه مانع من الفعل يسمى علة وان امكن يسمى طبيعة ويان لزوم احد الامرين اذا قدر صانع العالم طبيعة او علة ان الطبيعة والعلة لا يتخلوا اما ان تكون قديمتين او حادثتين فان كانتا قديمتين لزم قدم العالم لان فعل العلة والطبيعة اتماهوا باللزوم لا بالاختيار وقدم الملزوم يقضي بقدم لازمه وقد عرفت بالبرهان حدوث العالم وان كانتا حادثتين افتقرنا الى علة او طبيعة ودار او تسلسل وقد سبق بيان ذلك عند بيان كون فاعلك قديماً والدور والتسلسل محالان على ما مضى فكون العلة والطبيعة حادثتين محال فوجود ذاتك وسائر العالم الموقوف عليهما محال والحال مستمر العدم فقد لزم استمرار العدم لذاتك ولسائر العالم والبيان يكذب ذلك والحاصل انه يلزم قدم العالم ان فرضت العلة أو الطبيعة

قديمتين أو استمرار عدمه ان فرضنا حادثتين وكلتا اللازمين باطل فاللزوم وهو
 كون صانع العالم طبيعة أو علة باطل فتعين أن يكون فاعلاً بالاختيار وهو
 المطلوب وربك يخلق ما يشاء أو يختار أو يلزم أيضاً على تقدير العلة أو الطبيعة
 قديمتين وجود ما لا نهاية له لان نسبة العلة والطبيعة الى جميع الممكنات نسبة
 واحدة والممكنات لا نهاية لها فيلزم وجود جميعها دفعة وهذا المحال في الحقيقة
 لا يختص لزومه بفرض قدم العلة أو الطبيعة بل يلزم أيضاً في فرض حدوثها
 (قوله) فان أجيب عن التأخير في الطبيعة الخ هذا اعتراض من الطبايعيين
 على الدليل السابق وهو لزوم قدم العالم أو استمرار عدمه وتقريره ان قالوا نختار ان
 الصانع للحوادث طبيعة وانها قديمة قولكم فيلزم قدم تلك الحوادث غير مسلم لان
 عدم المفارقة انما يلزم في العلة مع معلولها لان تلازمها لا يتوقف على شيء اما
 ملازمة الطبيعة لمطلوبها فتوقف على عدم الموانع ووجود الشرائط كلها كما تقول
 مثلاً تأثير النار بطبعها على مذهب الفلاسفة ابدهم الله في احتراق الشيء
 يتوقف على وجود شرط وهو مسها مثلاً لذلك المتعرق وانفاً مانع وهو بالي ذلك
 الممسوس مثلاً اما اذا وجد ما نفعها او انتفى شرطها فتوجد هي مع عدم مطلوبها
 الذي هو الاحتراق قالوا فاذا تقرر ذلك فنقول صانع هذه الحوادث طبيعة قديمة
 لكن تاخر مطلوبها ولم يكن قديماً لمانع من وجوده ازالا او فوات شرط فلما انتفى
 المانع ووجد الشرط فيما لا يزال وجدت تلك الحوادث فلا يلزم على هذا قدم
 الحوادث ولا استمرار عدمها كما زعمتم وجوابه اننا ننقل الكلام معهم الى هذا
 المانع من وجود الحوادث او الشرط لما التأخر وجوده فنقول ذلك المانع من
 تأثير الطبيعة في وجود الحوادث ازالا لا يخلوا ان تقدروه قديماً او حادثاً فان
 كان حادثاً افتقر الى محدث والمحدث على اصلكم طبيعة قديمة فتحتاجون الى تقدير

مانع آخر منع من وجود هذا المانع الحادث ازلاً والمانع من تأثير الطبيعة قد
 اخبرتم انه حادث فيكون هذا المانع الثاني حادثاً وينتظر ايضاً في تأخير وجوده
 عن طبيعته القديمة الى تقدير مانع آخر حادث ثم كذلك هذا المانع الآخر
 ويتسلسل فيلزم وجود حوادث لا أول لها وقد سبق برهان استحالة وان منعوا
 التسلسل في الموانع الحادثة وجعلوا لها مبدأ لزم قدم حوادث العالم لمرور الطبيعة
 المؤثرة فيها عن المانع ازلاً وان كان المانع من وجود العالم قديماً لزم أن لا يوجد
 شيء من العالم حتى بعدم ممانعه القديم لكن عدم القديم محال وقد سبق برهانه
 فوجود العالم المتوقف عليه محال وهكذا تقول في الشرط المتأخر وجوده عن
 الطبيعة انه حادث فينتظر الى محدث والمحدث على أصلهم طبيعة قديمة فيحتاجون
 ايضاً الى تقدير مانع من وجود هذا الشرط ازلاً أو فوات شرط لم يوجد الا فيها
 لا يزال وتنقل الكلام الى مانع الشرط والى شرط الشرط ويلزم ما لزم أو لا من
 التسلسل ان قدرت ان موانع الشروط او الموانع حادثة وعدم القديم ان قدر
 مانع الشرط قديماً والى هذا الاعتراض وجوابه أشرت بقولي فان أجب عن
 التأخر في الطبيعة الخ وانما خصصت هذا الجواب بالطبيعة لعدم تأني تقدير
 المانع او فوات الشرط في تأثير العلة فالدليل السابق ناهض فيها ولا يتوهم عليه
 جواب واذا عرفت هذا عرفت ان تركيب امتزاج العناصر التي يذكروها الاطباء
 والطبايعيون وانحللها واعتدالها لا تأثير له في وجود شيء ولا في فسادها ولا ان
 باعتدال الطبايع يكون صحة الجسم ولا ان بغلبة بعضها تكون الامراض كما
 يزعمون بل لو كان الجسم بسيطاً لم يتركب الا من نوع واحد لقبل من الكون
 والقساد عند اهل الحق والسنة ما يقبله عند تركيبه من الانواع واختياره جل
 وعلا خلق شيء عند خلقه شيئاً آخر لا يدل على ان لا احد مخلوقه اثر في

مخلوقه الآخر لا بالاختيار ولا بغيره بل وجوده وعدمه فيما يتعلق هنا بالتأثير
سواء ولقد ضل ابن سينا وكذب ونجح منهج الطبائعيين مع ادعائه الاسلام
وتستره بظاهره في الدنيا حيث يقول في رسالته الطيبة

وقول بقراط بها صحيح ماء ونار ورس وريح
دليله في ذلك ان الجسم اذا توى عاد اليها رغا
ولو يكون الجسم منها واحدا لم تربا بالآلام حيا فاسدا

تنبه يدل على ان امتزاج العناصر لا اثر له في حصول الانواع المختلفة
والاشخاص المتباينة سوى ما قدمناه في ابطال تأثير الطبيعة والعلّة ما اشار اليه
شرف الدين بن التماسي في شرح المعالم قال الامتزاج الموجب لحصول الانواع
المختلفة والاشخاص المتباينة اذا حصل في العناصر لا يخلو اما ان يبقى كل عنصر
على ما كان عليه اولا فان لم يبق فما الموجب لانقضاء صورته التي كان عليها
وتماس الاجسام لا يوجب بقي ما فيها من المعاني لعدم التضاد والتنافي مع تعدد
المحال فانه ان اتحد محلها لزم تداخل الاجرام وهو محال اذ لو جاز ذلك لجاز
وجود جملة العالم في حيز خردلة وان لم تنتف صورتها وجب بقاء الامر فيها على
ما كان قبل الامتزاج فان قالوا الماء الحار اذا لاقى الماء البارد مثلاً كسب الحار
من سورة البارد والبارد من سورة الحار فتحصل كيفية ثالثة وهي كونه فاترا قلنا
تأثير احدي الكيفيتين في الاخرى اما ان يكون في زمن واحد او على التعاقب
فان كان في زمن واحد لزم ان يجماع وجود كل واحد منهما عدمه ضرورة ان
المؤثر لا بد وان يكون حاصلاً حال حصول اثره فيكون كل واحد منهما من
حيث كونه مؤثراً موجوداً ومن حيث كونه اثرًا معدوماً وان كان على التعاقب
وجب وجود الاول حال عدمه لتحقيق اعدامه الثاني وهو محال باتفاق انتهى .

قلت ولو فرض وجود الاول بعد عدمه واعدم الثاني لم ايضا ان يوجد الثاني
 بعد عدمه ليعدم الاول وينسلسل فلا تحصل الكيفية الثالثة ابداً ومما يطل
 مذهب الفلاسفة القائلين بالتعليل النافين عن الصانع الاختيار والارادة ان
 يقال لهم ما بال الافلاك وقفت على عدد مخصوص ولم تكن اكثر منه ولا اقل
 ولم كانت على تلك المقادير المخصوصة ولم تكن اكبر منها ولا اصغر وما بال
 الاعلى منها يتحرك حركة واحدة من المشرق الى المغرب وباقي الافلاك يتحرك
 حركتين احدهما الحركة اليومية من المشرق الى المغرب والاخرى حركاتها في
 البروج من المغرب الى المشرق وما بال الحركات كلها اختصت بما بين المشرق
 والمغرب ولم تكن فيما بين الجنوب والشمال مثلاً ولم اختص كل واحد من السبعة
 السيارة بفلكه المخصوص مع جواز ان يكون في غيره ولم اختص سائر
 الكواكب الثابتة بالفلك الثامن ولم تكن في غيره ولم كان الفلك التاسع اطلس
 من الكواكب ولم كان بعض الكواكب اكبر من بعض ولم كان بعضها يلي القطب
 الشمالي وبعضها يلي القطب الجنوبي وبعضها على سمت الرؤس وبعضها مائلاً
 عنه ولا موجب للتخصيص بجميع ما ذكر على اصلكم وهل مذهبكم في اسناد
 ذلك الى غير القائل المختار الذي يخص ما شاء بما شاء الا تلاعب لا يرضى
 بقوله الا مسلوب العقل والايان ومن لم ينفعه الله بشئ مما تعب في عمله وصار
 يهذو بهذيان الجانين وغير المميز من الصبيان ولا حول ولا قوة الا بالله العلي
 العظيم اللهم اغفنا بنضلك من كل آفة في ديننا ودنيانا واخرتنا يا ارحم الراحمين
 يا ذا الجلال والاكرام **الفائدة** قال ابن دهاق في شرح الارشاد حين تعرض
 لاصناف الشرك وصف آخر من الشرك وهو اضافة الفعل لعبده الله سبحانه
 وتعالى قال وهذا الصنف ثلاثة انواع احدها اضافة الفعل الى الافلاك وانها

بطلان مذهب
 الفلاسفة

بطلان مذهب
 الفلاسفة
 وهو ان
 لا يوجد

تؤثر في العالم السفلي تأثيرات في الاجسام والنباتات والمركبات وان البعض يتولد
عن البعض وهذا النوع يختص به الفيلسوف ومن تابعه من علمتهم وقال
«عنى القلوب عموماً عن كل فائدة برز لانهم كفروا بالله تقليداً»

الثاني ما اضيف من افعال بعض الى بعض من ان التار تحرق والطعام يشبع
والثوب يستر الى غير ذلك من ربط المعتادات حتى ظنوها واجبة وتلك ضلالة
تبع الفيلسوف فيها كثير من عامة المسلمين قلت بل وكثير من المتفكرين
المشتغلين بما لا يعنيه من العلوم وعن مرادهم عمن قال وهم فيها على اعتقادات
فن قال بطبعها تفعل فلا خلاف في كفره ومن قال بقوة جعلها الله فيها كان
مبتدعاً وقد اختلف الناس في كفره قلت وهذا القسم هو اعتقاد اكثر عامة
المتفكرين في زماننا ومن في معانهم من جهلة المقلدين قال ومن قال ان الاكل دليل
عقلي على الشبع دون أن يكون معاداً كان جاهلاً بمعنى الدلالة العقلية ومن
علم ان الله سبحانه وتعالى ربط بعض أفعاله ببعض وكما فعل هذا فعل هذا
باختياره واذا شاء خرق هذه العادة فعل فهذا هو المؤمن الذي سلم من هذه
الآفة بفضل الله سبحانه وتعالى ثم ذكر ان النوع الثالث من هذا الصنف ما اتقوله
المعتزلة ويمتدحه اكثر من جهل هذا العلم من المسلمين ان العبد يوجد أفعاله على
حسب اختياره بقدرة خلقها الله تعالى له وامره أن يتصرف بها في غير ما انتهاه
عنه وذكر خلاف اهل السنة في تكفيرهم قال والاظهر انهم كافرون انتهى قلت
فانظر هذا الخطر العظيم في العقائد وكيف عرض بنفسه من اعرض عن النظر
في علم التوحيد للعذاب المؤبد والحزى السرمدي في نار جهنم مع كل كافر وجاحد
الهم اصلح ظواهرنا وبواطننا واهدنا في الدنيا والاخرة صراط الدين انعمت عليهم
غير المغضوب عليهم ولا الضالين يا ارحم الراحمين

النوع الثاني

(ص) ثم يجب أيضاً لصانعك ان يكون عالماً والا لم تكن على ما أنت عليه من دقائق الصنع في اختصاص كل جزء منك بمنفعته الخاصة به وامداده بما يحفظها عليه ونحو ذلك من الحسن التي تجز عقول البشر عن الاحاطة بأسرارها (ش) فظن الدليل على لفظه ان يقال لو لم يكن صانعك عالماً لم تكن متصفاً بما أنت عليه من غاية الاحكام ودقائق الحسن التي يعجز عن حصرها وبيان الملازمة انه معلوم بالبدية انه لا يحكم الفعل ويزده في غاية الكمال وما لا يحاط به من انواع الحسن الا من هو عليم حكيم غاية الحكمة واما الاستثنائية فمعلومة بضرورة المشاهدة ولا ينبغي ان عجائب مصنوعات سبحانه مما لا يحيط بها وصف واصف ومن جوز صدور تلك العجائب مع كثرتها وخروجها عن حد المحصر من الجاهل على سبيل الاتفاق كان معانداً للعق جاحداً للضرورة وسقطت مكانته لخروجه عن حيز العقلاء وقول من قال قد يقع الفعل المحكم من الجاهل مرة على سبيل الاتفاق ولا يدل فكنا يجب ان لا يدل اذا وقع مرات هو نظير قول القائل اذا لم يفد خبر الواحد العلم فلا يفيد خبر الجماعة واذا لم يرو قليل الماء فلا يروي كثيره واذا لم تنتج المقدمة الواحدة لم تنتج المقدمتان والتسوية في ذلك خلاف الحس والمادة والعقل فان قيل ينتقض هذا الدليل بما اتخذ النحل بغير آلة من البيوت العكسة المسدسة التي لا يعرف وضع مثلها الا المهندسون واختارت خصوصية هذا الشكل لجمعه بين مصلحتين وهما قربه من شكل الدائرة القريب من شكل النحلة والامن معه من فرج تبقى بين الاشكال ضامة لغير فائدة ومعركة كون الجمع بين هاتين المصلحتين خاصاً بهذا الشكل المسدس مما لا يستفرضه الا اذ كيا المهندسين بعد سير وبحت عظيم ومعلوم ان النحلة من الحيوان غير العاقل وقد صدر من فعلها ما صدر فكيف يصح مع هذا ان

صانعك لم يمد
لقد عالما

الواجب

الواجب

الواجب

الواجب

يستدل بأحكام الفعل واشتماله على دقائق الصنع على علم صانعه فالجواب انك
 قد عرفت ان معتقد اهل السنة ان الله جل وعلا منفرد بخلق كل شيء ولا تأثير
 لغيره في شيء ايا كان وان الافعال التي تنصف بها العقلاء وغيرهم كلها منسوبة
 الى الله جل وعلا خلقاً واختراعاً وان كان بعضها ينسب الى بعض من يتصف
 بها كسباً من غير تأثير اصلاً وسيأتي في فصل خلق الافعال تفسير معنى
 الكسب فليس في الوجود عند اهل السنة الا الله جل وعلا موصوفاً بصفاته العلية
 وكل ما سواه من الكائنات فهي افعاله فالشكل المدس التي اتخذتها النملة اذن
 ليس لها فيه تأثير اصلاً بل ولا كسب من غير تأثير لما يأتي في فصل ابطال
 التولد من امتناع تعلق القدرة الحادثة بغير عملها وانما وقوع ذلك الشكل بمجرد
 خلق الله جل وعلا واختراعه والهم الفعل لا تخاذه مسكناً كما ألهم سائر
 الحيوانات لمصلحتها الذي خلق كل شيء ثم هدى فهو من جملة ما يدل على عظيم
 علمه تعالى ولو سلمنا انه من فعلها فلا نسلم انها غير عالمة به جيفئذ بل خرقت في
 حقها العادة والمعت علم ذلك وخلق لها كما خلق للنملة علم بسلطان عليه السلام
 ويجنوده حتى قالت يا أيها التمل ادخلوا مساكنكم ثم تعليم دقائق العلوم وخلقها
 لمن ليس أهلاً لمطلق فكيف من دقائقه من ادل دليل على شرف علمه جل وعلا
 وباهر قدرته ونفوذ ارادته وانقياد جميع الممكنات لمشيئته تعالى وقد ضعف امام
 الحرمين في البرهان دلالة الاحكام على العلم وقال لاعمى للاحكام سوى ان
 الاكوان خصت الجواهر باحياز حتى انتظم منها خطوط مستقيمة ولا اختصاص
 للاكوان بالدلالة على العلم وانما الكلام مع الخصم بعد كونه صانعاً مختاراً
 والاختيار دليل كونه عالماً واعترض عليه شرف الدين بن التلساني بان الاحكام
 لا تسلم رجوعه الى مجرد تخصيص الجواهر باكوان بل هو يرجع الى اختصاص

بأكوان وكيفات خاصة وضرب من الصفات والاعراض على مقدار وكل شيء
 عنده بمقدار ثم دلالة غير الاحكام من وقوع الفعل على وفق الاختيار وان كان
 منجلا لا يمنع من دلالة الاحكام عليه بل دلالة الاحكام أوضح لانه يدل على
 العلم بالضرورة والاختيار يدل عليه بالنظر انتهى قلت نخرج من هذا انه يصح
 الاستدلال على كونه جل وعلا علماً بوجهين الاحكام والاختيار وان الاول
 اوضح من الثاني ووجه الاستدلال بالاختيار على ما قرره ابن التماسي في شرح
 المعالم انه قد تقرر فيما مضى بالبراهين القاطعة ان الله تعالى فاعل بالاختيار
 والفاعل بالاختيار لا بد وان يكون قاصداً الى ما يفعله والقصد الى الشيء مع
 الجهل به محال ولا يتصور القصد من الله تعالى الا مع العلم بالمقصود وان كان
 يتصور من الحادث مع القصد والظن والوهم فلا يتصور من الله تعالى بناء على
 ذلك الاحتمال وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه وهو نقص يتعالى الله عنه
 فتعين ان يكون علماً ولما كانت الماهيات المطلقات لا يمكن دخولها في الوجود
 الا مع تخصيصها بزمان ومحل وكيفية ووضع ومقدار وكل وجه وجدت عليه
 امكن في العقل وقوعها على خلافه او مثله ولا يختص الا بالقصد اليه وجب
 ان يكون علماً بها من كل وجه وذلك ادل دليل على انه عالم بالجزئيات لا كما
 يقول الفلاسفة ان علمه لا يكون الا كلياً تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً
 (قوله) وامتداده بما يحفظها عليه التضمير في امتداده يعود على الجزء والمنصوب في
 يحفظها يعود على المنفعة ويان ما ذكر على سبيل الاشارة ان نقول جسد الانسان
 مركب من اصول اربعة الارض والماء والهواء والنار ثم تفصلت هذه الاربعة
 الى العظام والنجس والمصعب والعروق والدم واللحم والجلد والظفر والشعر ووضع كل
 واحد منها لحكمة لولاها لم يكن الجسد بحسب العادة فالعظام منها هي عمود

١٧٩

١٨٠

١٨١

الجسد فضم بعضها الى بعض بفواصل واقفال من العضلات والعصب ربطت بها
 ولم يجعل عظماً واحداً لانه لو كان يكون مثل الحجر ومثل الحشبة لا يتحرك ولا
 يجلس ولا يقوم ولا يركع ولا يسجد لحالقه الواحد الاحد اتقيوم وجعل العصب
 على مقدار مخصوص فلو كان اقوى مما هو لم تصح عادة حركة الجسم ولا تصرفه
 في منافعه ثم خلق تعالى المخ في العظام سيفي غاية الرطوبة ليرطب به العظام
 وشدها ولتقوي العظام برطوبته ولولا ذلك لضعفت قوتها وانغرم نظام الجسد
 لضعفها بحسب مجرى العادة ثم خلق اللحم وعبأ على العظام وسد به خلل الجسد
 كله فصار مستوياً لحمة واحدة واعتدلت هيئة الجسد به واستوت ثم خلق
 العروق في جميع الجسد جداول لجريان الغذاء فيها الى اركان الجسد لكل موضع
 من الجسد عدد معلوم من العروق صفاراً وكباراً لياخذ الصغير من الغذاء
 حاجته والكبير حاجته ولو كانت اكثر مما هي عليه او انقص او على غير ما هي
 عليه من الترتيب لما صح من الجسد بحسب العادة شئ ثم اجري الدم في العروق
 سبباً خائراً ولو كان يابساً او اكثف مما هو عليه لم يجر في العروق ولو كان
 اظلف مما هو عليه لم تنفذ به الاعضاء ثم كسا اللحم بالجلد ليستره كله كالوعاء له
 ولو لا ذلك لكان قسراً أحمر وفي ذلك هلاكه عادة ثم كساه الشعر وقاية للجلد
 وزينة في بعض المواضع وما لم يكن فيه شعر جعل له اللباس عوضاً منه وجعل
 أصوله مغروزة في اللحم ليتم الانتفاع ببقائه وليس أصوله ولم يجعلها يابسة مثل
 رؤس الابر ولو كان كذلك لم يينه عيش وجعل الحواجب والاشفار وقاية للعين
 ولولا ذلك لا هلكها الغبار والسقط وجعلها على وجه تشكك بسهولة من رفعها على
 الناظر عند قصد النظر ومن ارخاها على جميع العين عند ارادة امساكها النظر الى
 ما تنوذي رؤيته ديناً أو دنياً ولم يجعل شعرها طبقة واحدة لينظر من خلالها ثم

خلق شفتين يطبقان على الفم يصونان الحلق والقوم من الرياح والغبار وينفخان
 بسهولة عند الحاجة الى الافتتاح ولما فيها أيضاً من كمال الزينة وغيرها ثم خلق
 بعدها الانسان ليتمكن بها من قطع ما كوله وطعمه وجعل اللسان آلة يجمع به
 ما تفرق من الماء كونه في ارجاء الفم ليتمكن تسهيله للابتلاع بطحن الارجاع
 وخلق فيه معنى التدقيق لكل ما كوله ومشروب ولم يخلق جل وعلاه الانسان
 في أول الخلقة لئلا يضر بامه في حال رضاعه بالعض ولانه لا يحتاج لها حينئذ
 لضعفه عما كثف من الاغذية التي تنقل الى الانسان فلما ترعرع وصلح للغذاء
 خلق له الانسان وجعلها نوعين بعضها معدودة الاطراف وهي التي للقطع بقطعها
 الماء كونه وبعضها منبسطة وهي التي للطحن فسبحانه ما أكثر عجائب صنعته
 وأوسع الآيات لدالة عليه ولكننا لا نبصر شيئاً الا بتوفيق الله تعالى ثم لما كان
 الماء كونه شديداً كثيفاً ولم يكن ليجري في الفم الى الحلق وهو كذلك على يسه
 أنبع الله تعالى في الفم عيناً تابعة على الدوام احلى من كل حلو وأعذب من كل
 عذب فيحرك اللسان الغذاء ويمزجه بذلك الماء فيعود زلقاً فينحدر في الحلق بلا
 مؤنة ولهذا اذا اعدم الله تلك العين يخلق جفوف من المرض لم يمض على الحلق
 شيء وان مضى فمبشقة عظيمة ومن عجائب هذه العين انها مع عدم انقطاعها لم
 يكن ماؤها يملأ الفم في كل وقت حتى يتكاف الانسان مؤنة عظيمة في طرح
 ذلك عنه بل جرت على وجه أجمت فيه ان تتعدى وجهه منفعته فتبارك الله
 احسن الخالقين ثم خلق اظفار اليدين والرجلين لتشد بها اطرافها لكثرة
 حركتها والتصرف بها في الامور وليحك بها وينفع بها في موضع الحاجة وانظر
 الى خلق الاصابع وجعلها متفرقة ذات مفاصل ليتمكن بذلك من قبضها وبسطها
 بحسب الحاجة ولما كان الشعر والظفر مما يطول لما في طولها من المصالح لبعض

الناس في بعض الاوقات وكان جزها مما يحتاج اليه في بعض الاوقات لم يجعل
كسائر الاعضاء في تالم الانسان بقطعها فانظر الى دقائق هذا الصنع الجليل
وحسن معاملة المولى الرحيم هذا العبد الكفور الا من عصمه الله تعالى باللعطف
الجليل ثم هكذا كل عظم وعرق وقليل او كثير من الجسد على هذه الحكمة
واكثر وقد اشرنا الى نزر يسير من بحر لا ساحل له هذا في جسد الانسان وحده
ثم اذا تتبع عجائب الملك في الارضين وسائر حيواناتها واشجارها ونباتها ثم
عجائب الملك في السموات وملائكتها وعرشها وكرسيها ثم عجائب الجنة وسكانها
ثم احوال النيران وعظيم زبائنها واختلاف انواع العذاب لاهلها اطاعت على
ما تقبیر فيه العقول وتدهش لسماعه الالاب الخالق السموات والارض اكبر من
خالق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون هذا وكل ما اطالع عليه جميع البشر من
ذلك شيء يسير جدا لا بال له شيء جنب ما غاب عنهم من ملك الله تعالى
(ص) وحباً والا لم يكن بهذه الاوصاف التي سبق وجوباً

(ش) يعني ويجب ايضاً لصانعك ان يكون حياً والا لزم ما ذكره بيان الملازمة
ان تلك الاوصاف السابقة وهي كونه قادراً وما بعده مشروطة عقلاً بكون
المتصف بها حياً فلو قدر عدمه لوجب عدمها لوجوب انتفاء المشروط عند انتفاء
شرطه لكن انتفاء تلك الاوصاف المشروطة محال لوجوبها على ما تقدم فتنبى
شرطها وهو كونه تعالى حياً محال

(ص) وسميماً بصيراً متكبلاً والا لا تصف لكونه حياً باضدادها واضدادها
آفات ونقص وهي عليه تعالى محال لاحتياجه حيثئذ الى من يكمله كيف وهو
الغني باطلاق المفقر اليه كل ما سواء على العموم
(ش) اي ويجب لصانعك ان يكون سميعاً بصيراً متكبلاً لان كل حي قابل لصفة

فانه لا يخلو عنها الا الى مثلها أو ضدّها لما عرفت فيما سبق وسنعيده فيما يأتي
 من استخالة عرو القابل عن جنس المقبول ودليل ان كل حي قابل للتصاف
 بهذه الصفات أو اضدادها امتناع اتصاف الموتى بها وصحة اتصاف الاحياء بها
 فالصح اذن لقبول هذه الصفات اما الحياة او امر يلزم الحياة وايا ما كان
 يلزم عليه قبول اتصاف كل حي بها فاذا لم يتصف الى بكونه سمياً بصيراً متكاملاً
 لزم ان يتصف باضدادها وهي كونه اصم اعمى ابكم لكن هذه الاضداد في حقه
 تعالى مستقبلة لكونها آفات وتقايس وهو جل وعلا منزّه عن كل نقص نقلاً
 وعقلاً لان الناقص يفقر الى من يكمله وذلك يستلزم حدوثه والمحدث
 والافتقار على واجب الوجود الفني باطلاق المفترق اليه كل ما سواه مستقبلاً
 على الضرورة ويلزم على تقدير تلك النقايس ان يكون المخلوق المنصف
 بالكمالات اضدادها اكل من الخالق وذلك مما لا يعقل

(ص) والتعقيق الاعتماد في هذه الثلاثة على الدليل السمي لان ذاته تعالى لم
 تعرف حتى يحكم في حقه بانه يجب الاتصاف باضدادها عند عدمها

(ش) يعني ان الاعتماد في ثبوت تلك الاوصاف على الدليل العقلي من كون
 تلك الاوصاف كمالات فيجب اتصافه بها والا لانصف باضدادها فيكون ناقصاً
 لانه قد فاته الكمال وفوت الكمال نقصان ضعيف لانه انما ثبت لتلك الاوصاف
 الكمال في الشاهد ولا يلزم من كون الشيء كمالات في الشاهد ان يكون في الغائب
 كذلك الا ترى ان اللذة والالم في الشاهد كمال وهما ممتنعان على الله تعالى
 لانها من عوارض الاجسام وذاته جل وعلا لم تعرف حتى يعلم ان هذه الاوصاف
 كمالات في حقه تعالى فيصح اتصافه بها بحيث يلزم اذا لم يتصف بها أن يتصف
 باضدادها وانما تعرف من صفاته جل وعلا بالعقل مادلت عليه أفعاله فان لم

يدل الفعل لجأنا الى السمع فان لم يرد وجب الوقف ولا شك ان السمع وارد في
هذه الصفات الثلاث فنه في اثبات كونه تعالى سميعاً بصيراً قوله تعالى «انني
معكم اسمع وارى» وكقوله تعالى «وهو السميع البصير» وكقوله جل وعلا «لم يعلم
بان الله يرى» وكقوله جل اسمه الذي يراك حين تقوم واحتجاج ابراهيم عليه
الصلاة والسلام في نفي الهية الاصنام في قوله تعالى «لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر»
ولو كان معبوده كذلك لم تتم له حجة وقد قال تعالى «ولئك حجتنا آتيناها ابراهيم
على قومه» واذ اثبت ان الاتصاف بهاتين الصفتين لا يتوقف عقلاً على
الانصالات الجسمانية ودل التصريح بها على انها صفتا كمال وجب اعتقاده
مادلت عليه الآية ولا محوج لتناول لا عقلاً ولا سمعاً وحمل اللفظ على
احتماله البعيد مجاز وشرطه القرينة ومع عدمها لا يجوز المصير اليه لما فيه من
اثبات المشروط بدون شرطه فتمين البقاء مع تلك الظواهر وهكذا القول في جميع
ما ورد من احكام الآخرة متى كان ظاهره جائزاً وجب اعتقاده الا ان يدل
دليل على امتناعه واما دليل كونه تعالى متكبّراً من السمع فقال الامام الفخر اجمع
الانبياء والرسل على كونه تعالى متكبّراً قال ابن التماسي وقد اجمع المسلمون ايضاً
على ذلك على الجملة وان اختلفوا في تفسير الكلام فان قيل يرد على اثبات كونه
جلاً وعلاً متكبّراً بطريق السمع ان يقال ان قول الرسول لا يدل ما لم يثبت
صدقه ولا يثبت صدقه الا بالهجرة والهجرة لا تثبت ما لم يثبت كون الباري
متكبّراً فان دلالة الهجرة تنزل منزلة قول الله تعالى لمدي الرسالة صدقت وانت
رسولي فاما لم يثبت الكلام الصدق لله تعالى لا يكون مصدقاً لرسوله فلو اثبتنا
الكلام له تعالى بالسمع لما ر - قلت قال ابن التماسي انه سؤال قوي وجوابه
ان من ادعى انه رسول الملك برأى من الملك وسمع وقال آية صدقي ان

لا يسمع ولا يرى
لا يظن ان السمع
لا يظن ان السمع

لا يسمع ولا يرى
لا يظن ان السمع
لا يظن ان السمع

منه

يغيب الملك عافته المألوفة وينعل كذا ثم قال أيها الملك ان كنت صادقاً في
 دعواي فافعل لي ذلك ففعل ذلك على الوجه الذي التمسه فيعلم جميع الحاضرين
 أنه رسول وأنه صادق وان كان فيهم من ينفي كلام النفس ويكفي في العلم
 بتصديقه ابتجاده الفعل الدال على ارادة تصديقه كما يدل التخصيص في الافعال
 على ارادة وقوعها على ذلك الوجه وقولهم ان المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول
 مسلم ولكن تنزل منزلة المواضعة على قول يدل على ارادة ذلك كما يدل بعض
 الاشارة على ذلك والكلام المستدل على ثبوته لله تعالى بالسمع في دعوى
 الاشعرية هو القول النفسي والتزاع فيه لا في العبارات الحادثة المتواضع عليها
 والافعال كثيراً ما تدل على الارادة وان لم توضع لذلك نظراً الى العادات
 والمعجزة كذلك وقد احتج الاستاذ أبو اسحاق على انه تعالى متكلم بانه سبحانه ملك
 ولا يتم الملك الا بأمر ونهي ويجوز تردد الخلائق بين امر مطاع ونهي متبع
 وقال كل صفة جائزة لا بد وان تستند الى صفة أزلية والا احتمال ما علم جوازه
 ويستحيل رد الامر والنهي الى الارادة أو العلم وسائر الصفات غير الكلام
 النفسي على ما سمينه عند اثبات صفة الكلام في فصل صفة المعاني فيجب اثباته
 لله تعالى والطريقة الاولى تؤل الى نفي النقائص وقد عرفت ما في الاستناد في
 نفيها الى العقل والاعتراض على الثانية أن يقال لا مانع ان يكون هذا الجواز
 لتردد الخلائق بين أمر مطاع ونهي متبع يستند الى صحة أمر بعضنا الى بعض
 فان قيل يلزم عليه الدور أو التسلسل لانا ننقل الكلام الى الأمر منا الذي
 استند اليه المأمور المطيع له فانه يجوز ان يكون ذلك الأمر أيضاً مأموراً
 مطيعاً لغيره فان كان الغير مأموراً لزم الدور والا لزم التسلسل . قلنا لا يلزم ذلك
 الا لو كان يجب ان يكون كل شخص آمراً ومأموراً اما مطلق الجواز فيكفي في

احتجاج الاستاذ
 على ما في المتن

احتجاج الاستاذ

صحته ما سبق واحتج الاستاذ أيضاً على إثبات الخبر لله تعالى بأن كل عالم يجد في نفسه حديثاً مطابقاً لمعلومه بالضرورة ولا معنى لكلام النفس إلا ذلك واعترضه شرف الدين بن التلساني بأن إثبات قضية كلية عامة تشملنا وتشمل الباري جل وعلا من قضايا جزئية وجدانية قد لا يساعد الحصر على تسليمه وأخذ القضايا الكلية عن المحسوسات والوجدانيات لا تتم إلا باستقراء عادات وإثبات أحكام الله تعالى وصفاته لا تؤخذ من القضايا العادية فالوجه الاعتماد على السمع وستفتح إن شاء الله تعالى معنى الكلامقديم الموصوف به جل وعلا

(ص) ولا يستغنى بكونه علماً عن كونه سمياً بصيراً لما نجهده من الفرق الضروري بين علما بالشيء حال غيبته عنا وبين تعاق سمعنا وبصرنا به قبل (ش) اعلم ان العقلاء قد اختلفوا في معنى هاتين الصفتين فذهب الجبائي وابنه ومن تبعهما الى ان معنى السمع البصر شاهد أو غائباً هو الحى الذي لا آفة به وهذا معنى باطل فان الحياة ليست من الصفات المتعلقة والسمع والبصر من الصفات المتعلقة وسلب الآفة لا اختصاص له بغير من سلب عنه ولان الانسان يحس من نفسه كونه سمياً بصيراً والعدم لا يحس ولانه لو صح ذلك لصح ان يقال العالم والتقدير هو الحى الذي لا آفة به ولم يقولوا به وذهب الفلاسفة الى ان معنى الرؤية تأثير الحدقة بسبب ارتسام صورة المبصر فيها ولهم قولان احدهما ان المدرك لنا نفس المثال المنطبع وهو الشيء المطابق لما في الخارج الحالي عن المادة والثاني ان للمدرك لنا عين ذلك الشيء بواسطة المثال المنطبع في الرطوبة الجلدية المؤدية الى الحس المشترك الذي هو مركب من عضلتين مجوفتين على صورة صليب في مقدم الدماغ قالوا وأما السمع فان الصوت وما يتركب من الحروف والاصوات اذا صادمت الهواء الراكد في الصماخ المجاور للعصبة

المفروشة في أقصى الصلحاء الممدودة عليه. كالجُلْد على الطبل حصل فيه طنين
فتشعر به القوة المدركة المودعة في تلك العصبية على رأي أو تؤديه الى الحس
المشترك على رأي والحس المشترك على هذا الرأي كحوض تصب فيه خمسة
أنابيب وهي الحواس الخمس ولذا سمي مشتركاً والنفس هي المدركة بواسطته
كلوح نقروء ومذهب أهل السنة أن السمع والبصر ادراك لا يتوقفان الا
على وجود محل يقومان به واختصاص بعض الاشياء بالادراك في حقنا انما هو
باجراء الله عادته بخلاف ذلك فيه او عنده وحجتهم ان قبول المحل للادراك نفسي
له فلو اشترط فيه شرط لزم توقف الصفة النفسية على شرط وهو محال وقد
اعترض الامام على من قال ان الرؤية بسبب الانطباع باننا نرى نصف كرة
العالم وانطباع العظيم في الصغير محال وهذا الالتزام صحيح على من يقول ان المدرك
المثال المنطبع لا مطابقة الخارجي لا بالنسبة لمن يقول ان المنطبع واسطة
للادراك والزم الامام ايضاً عدم رؤية الاطوال والعروض لاستعالة ارتسام هذه
الاياماد في نقطة الناظر واعترضه ابن التلمساني بانه ان اراد الانطباع بكيفية
العظام فهو في معنى ما قبله وان اراد مطلق الانطباع لان الناظر نقطة والنقطة
لا امتداد لها فكيف ينقطع فيها ماله امتداد فيقال انما يتمتع لو كانت كرة حقيقية
بحيث لا يقابل البسيط منها الا نقطة اما اذا كانت فيها انطباع مع استدراتها
كالبيضة مثلاً فلا مانع من انطباع المثال الصغير المطابق للكبير بحسب العادة
والزم الامام ايضاً على القول بالانطباع في السمع ان لا يعرف جهة الصوت وفيه
نظر وان لا تسمع الحروف وراء الجدار وفيه ايضاً بحث هذا ما يتعلق بالسمع
وانصر على مذهب الفلاسفة وذهب أبو القاسم الكمي وأبو الحسن البصري الى
ردها الى العلم بالمبصرات والمسموعات كالشهود والخبر فانها يرجعان الى تعلق

العلم على وجه خاص وقد احتج الفخر على رد هذه المقالة بأن إذا علمنا شيئاً ثم
 أبصرناه أو سمعناه وجدنا بين الحالتين تفرقة بنسبة وذلك مما يدل على أن
 الإبصار والسماع مغايران للعلم وإلى هذه الحجة اشترت في أصل العقيدة بقولي
 لما نجد من الفرق الضروري الخ لا في فرضت تأخير العلم بالشيء عن تعلق
 السمع والبصر به والامام فرض العكس ولا فرق بين الحجة بين الوجهين
 واعترض شرف الدين بن التلساني في هذه الحجة بأن مجرد التفرقة لا ينتج أن
 تكون التفرقة بينهما تفرقة نوعية ولا أنها نوعان خارجان عن نوع العلم وهو محل
 النزاع ولا مانع من رجوع التفرقة إلى كثرة المتعلقات وقتلتها فإن البصر يتعلق
 بالهيئات الاجتماعية ولا يتعلق العلم بذلك في حال الغيبة ولذلك يقال ليس
 الخبر كالعيان أو يقال ما المانع من رجوع التفرقة إلى اختلاف محل العلمين فعند
 الرؤية يكون العلم حاصلاً بالقلب والعين وعند الغيبة يبقى في القلب بخلق أمثاله
 ويمد من العين وللشيخ أبي الحسن الأشعري قولان أحدهما أنها إدراك كان
 يتخالفان العلم بمجسهما مع مشاركتها العلم في أنها صفتان كاشفتان يتعلقان
 بالشيء على ما هو عليه والقول الثاني أنها من جنس العلم إلا أنها لا يتعلقان إلا
 بالموجود المعلوم والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم والمطلق والمقيد وكلاهما مع ذلك
 صفتان زائدتان على علمه تعالى واحتج على ذلك بما احتج به الفخر قال ابن
 التلساني وما ذكرناه من الاشكال وارد عليه ومن قال من المعتزلة أنه سمع بصير
 نفسه فهو يردّها إلى العلم وصار بعض المعتزلة إلى أن الباري جل وعلا ما يقول
 الظالمون علواً كبيراً لا يرى كما أنه لا يرى وهو قياس مذهبهم في اشتراط
 اتصال الاشعة وانبعاثها من بنية مخصوصة والمقابلة أو ما في حكمها في الرؤية
 وسياقي أن شاء الله تعالى في فصل الرؤية إبطال مذهبهم في ذلك بأشبع قول

(ص) وبهذا ثبت كونه مدركا عند من اثبته والتعقيق فيه الوقف لما تقدم من ان التعقيق في نفي النقائص الاعتماد على السمع وقد ورد في السمع والبصر والكلام ولم يرد في الادراك وجزم بعضهم بنفيه لما راه ملزوماً للاتصال بالاجسام يعني ويدخل في العلم والحق انه لا يستلزمه وباجمله فجموع ما فيه ثلاثة اقوال واقر بها الوقف كما قدمناه

(ش) الاشارة بهذا راجعة الى دليل كونه تعالى سمعاً بصيراً وهو كونها كمالين في حق الحكي زائدين على العلم للتعرفه الضرورية بين العلم وبينهما وهذا المعنى ثابت للادراك فيجب ثبوته عند من سلك هذا الطريق العقلي وقد قدمنا ما في ذلك ويعنون بالادراك ادراك الملموسات والمشمومات والمذوقات فقولي وبهذا يثبت كونه مدركا عند من اثبته معناه ان دليل الادراك عند القائلين به ان قالوا ان الادراكات المتعلقة بهذه الاشياء زائدة على العلم بها للتعرفه الضرورية بينهما كما سبق قيل في زيادة ادراك السمع والبصر على العلم واذا كانت زائدة على العلم لا يستغنى به عنها وهي كالات وكل حي فهو قابل لها فاذا لم يتصف بها اتصف باضدادها واضدادها نقص لان فيها فوت كمال والنقص في حقه جل وعلا محال فوجب ان يتصف بتلك الادراكات زائدة على علمه جل وعلا لكن على ما يليق به تعالى من نفي الاتصال بالاجسام ونفي اللذات عن ذاته العلية والالام ولهذا اجمعوا ان لفظ التشم والتذوق واللمس لا يصح اطلاقه في حقه تعالى لما يؤذن به من الاتصالات وتجدد الكيفيات وكل ذلك في حق من تنزه عن الحدوث في ذاته وصفاته محال وانما الادراك المتنازع في اثباته في حقه تعالى امر وراء التشم والتذوق واللمس وليست هذه الثلاثة نفس الادراكات ولا لازماً عقلياً لها ولتأهلي في حقنا اسباب عادية يخلق الله

جل وعلا معها الادراك غالباً ويدل على ان الادراك امر زائد عليها انك تقول شملت التفاحة فلم اجد لها ربحاً وكذا لمست ودقت فلم اجد ولو كانت الادراك غير زائد عليها لكان هذا اللفظ متناقضاً ولما اعتقد بعض العلماء الملازمة العقلية بين الادراك وبينها وايام ذلك منع ايضاً اثبات هذه الادراكات له جل وعلا وجعل الاحاطة بتعلقاتها داخلاً في علمه تعالى والى هذا القول اشترت بقولي وجزم بعضهم بنفيه اي بني الادراك المتعلق بالشعومات والمذوقات والموسسات يعني ويستغنى عنه بالعلم وقولي لما رآه ملزوماً للاتصال هذه حجة الثاني وقوله والحق انه لا يستلزمه اي الادراك لا يستلزم الاتصال بالاجسام لما عرفت ان الادراك امر وراء الاتصال والاتصال شرط فيه بالنسبة اليها عادة لا عقلاً وقولي والتحقيق فيه الوقف اي في الادراك بمعنى لا ندرى اهو ثابت له تعالى زائد على علمه ام لا فيترك الجزم باحد الامرين لعدم ظهور دليله وهذا القول مختار المقترح وابن التلمساني وحجتهم ما اشترنا اليه بعد وهو ان التحقيق عندهما في نفي النقائص الاعتماد على الدليل السمعي وقد ثبت في السمع والبصر والكلام كما قد بيناه فيها ولم يثبت في هذا الادراك فوجب الوقف عن اثباته ونفيه

(ص) «فصل» ثم تقول يتعين ان تكون هذه الاوصاف السبع تلازمها معان تقوم بذاته تعالى فيكون قادراً بقدرته ومريداً بارادة ثم كذلك الى آخرها .

(ش) يعني بالاوصاف السبع ما ذكر قبل من كونه تعالى قادراً ثم كذلك الى متكلاً وانما لم بعدها ثمانية بزيادة كونه مدركاً لما رأى من التنازع في هذه الصفة الثامنة ولما نقل ان التحقيق فيها الوقف ولما كونه قديماً وباقياً فقد تقدم ما في ملازمتها للصفتي القدم والبقاء . واعلم ان هذه الصفات السبع التي فرغ من

برهان ثبوتها تسمى لاجل ملازمتها معاني اخرى هي علل لما صفات معنوية
 واحوالاً معنوية نسبة الى المعاني التي هي عللها ككونه قادراً على القدرة وكونه
 عالماً علته العلم وهكذا الى آخرها وتسمى هذه العلل الملازمة للمعنوية صفات
 المعاني فالمعنوية صفات ثابتة للذات لا تنصف بوجود ولا عدم معللة بمعنى قائم
 بالذات وعللها صفات موجودة قائمة بالذات موجبة لما حكما وهو تلك الصفة
 المعنوية هذا كله على القول بصحة الوسطة بين الوجود والعدم واما على القول
 بنسبها فليس ثم الا الذات وصفات المعاني الوجودية ولا معنى عندهم لكونه عالماً
 وقادراً الا قيام العلم والقدرة به فلا حال عندهم لا معنوية ولا نفسية . وبالجملة
 فالملتزمون على فريقين فريق ينفي الحال وفريق يثبتها وحقيقة الحال صفة
 اثبات لا تنصف بالوجود ولا بالعدم فالقائلون بنفي الاحوال كالشيخ ابي الحسن
 الاشعري وكثير من المعقدين ليس عندهم من الصفات الا صفات المعاني
 والقائلون بثبوت الحال كالقاضي وامام الحرمين يقسمون الصفات ثلاثة اقسام
 نفسية ومعنوية ومعاني ووجه الحصر ان المتحقق اما ان يتحقق باعتبار نفسه او
 باعتبار غيره الاول الموجود والثاني الحال وهو اما ان يكون الغير الذي تحقق
 به ذات موصوفة او معنى يقوم بموصوفه الاول الحال النفسية والثاني الحال
 المعنوية وقد جعلها بعض المتأخرين ستة اقسام ضم الى هذه الثلاثة ثلاثة
 اخرى هي السلبية والفعلية والجامعة لجميع الاقسام ولم في تعريف هذه الاقسام
 عبارات اما الصفات السلبية فقالوا انها عبارة عن كل ما يمتنع ان يوصف به البارئ
 جل وعلا والتحقيق انها عبارة عن نفي كل ما يمتنع الخ وذلك كسلب الشريك
 والجسمية والعرضية ونحو ذلك وقد تكون بعض السالوب جائزة في حق تعالى ومنهم
 من يعبر عنها بالحدوث وذلك كعقوه تعالى وحمله بعد الجنابة فانه عبارة عن اسقاط

العقوبة مع تحقق الجناية واما الصفات النفسية فقبل انها عبارة عن كل حال ثبت
للذات غير معطلة وقيل هي كل صفة اثبات للذات من غير معنى زائد على الذات
وقيل هي كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح توهم انتفاها مع بقاء الذات الموصوفة
بها وهي في الحقيقة راجعة الى شيء واحد ويمثلون النفسية بكونه واجب الوجود ازليا
ابدياً وفيه نظر والتحقيق رجوع هذه الصفات الى السلب وقد سبق ذلك والمحققون
يرون ان الصفات النفسية لم يعرف منها شيء ولو عرفناها لكننا قد عرفنا الذات ولا
يعرف الله الا الله واما الصفات المعنوية فهي عبارة عن كل حال ثبتت للذات معطلة
بمعنى قائم بالذات وقيل هي كل صفة لازمة للذات لاجل معنى قائم بالذات وأما
صفات المعاني فهي عبارة عن كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكماً وقيل هي
المعاني الموجبة للاحوال فيبين المعاني والمعنوية تلازم عند اهل السنة تلازم العلة
ومعلولها واما صفات الافعال فهي عبارة عن صدور الآثار عن قدرته وارادته
جل وعلا واما الصفة الجامعة لجميع الاقسام فهي عبارة عن كل صفة تدل على
معنى يتدرج فيه سائر الاقسام الستة ومثال الصفات المعنوية كونه علماً قادراً
مرئياً حياً الى آخرها ومثال صفات المعاني العلم والقدرة والارادة والحياة الى
آخر الصفات السبع او الثمان ومثال صفات الافعال خلق الله جل وعلا ورزقه
واحسانه ومنهم من يمثلها بالاسماء الدالة عليها كالحائقي والرازق واللحيي والمهيي
ومثال الصفات الجامعة عزه الله تعالى وجلاله وعظمته وكبرياؤه ونحو ذلك
ومن المحققين من يقسم صفات الباري جل وعلا بانتهاباً آخر غير ما سبق الى
قسمين الى اضافات لوجودها في الاعيان كتنعلق العلم والقدرة والارادة وهي
متغيرة متبدلة والى حقيقة كنفس العلم والقدرة والارادة وهذه قديمة لا تتغير
ولا تبدل

لا تنبيه كما احتج القائلون بإثبات الاحوال وانها واسطة حقيقة بين
 الوجود والعدم بأن الوجود مشترك زائد على الماهية ليس بوجوده والاساوى وجوده
 وجود غيره فيزيد وجوده فنقل الكلام الى هذا الوجود الثاني ثم كذلك ويتسلسل
 ولا بمعدوم والا لا تصف الشيء بنقيضه اذ المعدوم تقيض الموجود فكيف يكون
 صفة له فاذن تعين انه واسطة وهو المطلوب وايضا السواد يشارك البياض في
 اللونية ويخالفه في السواديه فيتبايران ضرورة مخالفة منه التمايز لما به التشارك
 فلما ان يوجد هذان الوصفان للسواد فيلزم قيام العرض بالعرض او بعدما
 فيتركب الموجود من المعدوم ورد الاول بان الوجود عين ذات الموجود وتبينه
 عن غيره سلب فلا تسلسل والثاني بتميز القيام وفيه نظر قال بعض الشيوخ
 من انصر القول بثبوت الاحوال ان القول بنفيها بسد باب التعليل والحدود والمقدمات
 المكتبة في الأدلة وهو ظاهر والمسئلة لما تعلق بمسئلة أصولية وهي كون الموم
 هل هو من عوارض المعنى ام لا فعليك بها واذا عرفت هذا كله فقصدنا من
 هذا الفصل اقامة البرهان على ثبوت صفات المعاني له جل وعلا والرد على
 المعتزلة المنكرين لما مع موافقتهم على وجوب كونه جل وعلا قادرا مريدا عالما
 حيا الى آخرها قالوا وهذه الاوصاف واجبة له تعالى لذاته لا لمعنى ملازم
 لما يقوم بذاته جل وعلا كما في حقنا واستندوا من ذلك كونه تعالى متكلما فواتقوا
 على انه تعالى متكلم بكلام لكن خالفوا اهل السنة في معنى الكلام الثابت له تعالى
 فهم جعلوه حروفا واصواتا يخلقها جل وعلا سيفي محل من الاجرام ويتكلم بها
 ولا يقوم به هذا الكلام عندهم لانه لا يكون الا حادثا وقيام الحوادث بذاته محال
 فعنى كونه متكلما عندهم انه خالق للكلام في غيره وجاءهم هذا الفساد من
 حصرهم الكلام في الحروف والاصوات وسبأ في تحقيق القول معهم في ذلك

ان شاء الله تعالى واستثنى معترضة البصرة ايضاً كونه مرئياً فقالوا مرئياً بآرادة
 حادثة لافي محل فالزموا في ذلك ثلاثة امور كلها مستحيلة احدها تجديد الاحوال
 الحادثة على الازلي جل وعلى وذلك يقضي الى حدوث من وجب قدمه وقد
 تقدم بسط ذلك في حدوث العالم والثاني قيام المعنى بنفسه وهو محال والثالث
 عود حكمه الى ما لم يقم به مع نفي اختصاصه به وهو محال والزوا ايضاً مخالفة
 اصلهم في نفي صفات المعاني من حيث لم يقولوا مرئياً لنفسه كما قالوا قادر لنفسه
 وعالم لنفسه بل بآرادة فاجابوا بالفرق فقالوا انه لو كان مرئياً لنفسه كما تقول عالم
 مثلاً لنفسه لعم مرئياً به كل ممكن واصحابهم خروج كثير من الممكنات كالمعاصي
 ونحوها عن كونها مرادة لله تعالى أن يكون في ملكه مالا يريد وما تخيله في
 ذلك باطل اذ ارادته تعالى عامة التعلق بكل ممكن على ما يأتي برهانه وتعميمه بأن
 النفسي هو الذي يعم لا يتخفى فسادهم وهم قد نقضوه في القادرة فانهم زعموا
 انه تعالى قادر بنفسه مع ان افعال العباد الاختيارية غير مقدورة عندهم لله تعالى
 الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً وايضاً يلزمهم في حدوث الارادة به التسلسل
 من حيث انها حادثة تختص بوجود بدلا عن العدم وزمان معين بدلا عن غيره
 فتفتقر الى ارادة حادثة كما افتقرت سائر الحوادث اليها ثم نقل الكلام الى تلك
 الارادة فيلزم فيها ما يلزم في الاولى وهكذا ابداً ولهذا قال مشايخنا ان كل صفة
 له تعالى يتوقف الفعل عليها ولا يصح ثبوته بدونها فالتقول بحدوثها يؤدي الى
 التسلسل وما اجابوا به من الموص الذي لا يتخيله عاقل وهو ان الارادة لا تتراد
 كما ان الشهوة لا تستحي ظاهراً الفساد لكل ناظر فان الارادة الحادثة وجد فيها
 دليل الافتقار الى ارادة اخرى والدليل العقلي يستحيل وجوده بدون مدلوله
 والشهوة لا دليل على افتقارها الى شهوة اخرى بل يجوز ان تستحي وان لا

تشتهي وقد وقع في العادة الامر ان فالشهوة مما يجوز ان تتعلق بها الشهوة والارادة
 الحادثة مما يجب ان تتعلق بها الارادة فظهر الفرق ثم يلزمهم ايضاً قيام الحوادث
 بذاته تعالى اذ الارادة الحادثة وان لم يقولوا بقيامها بذاته محل وعلا فقد قالوا بقيام
 احوالها الحادثة بذاته تعالى ولا فرق في الدلالة على الحدوث بين تجدد الاحوال
 المعنوية الحادثة على الذات وبين تجدد معانيها وذهب الكمي والتجار واتباعهما
 الى انكار هذه الصفة اصلاً وتأولوا كونه مریداً لما ورد السمع باطلاقه فقال
 الكمي معناه بالنسبة الى افعاله انه خالقها ومنشئها وبالنسبة الى افعال عبيده
 انه امر بها وقال التجار معني كونه مریداً انه غير مغلوب ولا مستكره وفسر الصفة
 الوجودية المتعلقة بصفة سلبية لا تعلق لها اصلاً بغير من انصف بها والدليل على
 رد هذا المذهب هو الدليل على ثبوت كونه تعالى مریداً وقد تقدم واما الفلاسفة
 فانكروا صفات الباري كلها قالوا ولا يتصف الا بسبب كتسميتهم له عاقلاً لذاته
 ومعنى عقلته لذاته عندهم تجرد عن المادة او باضافة كتسميتهم له مبداً او
 بقضية مركبة من سلب واطافة كتسميتهم له جواداً ومعناه انه يعطي من غير
 بخل وقد سلكت المعتزلة آثارهم بتغيير ما نعوذ بالله من الفتن المضلة والاهوال
 المردية واحياناً الله وامانتنا على اتباع السنة وانالنا من عصمته وتوفيقه ما يكون
 لنا في الدنيا والآخرة اعظم جنة آمين يارب العالمين

(ص) اما لتحقيق تلازمهما في الشاهد واما لانها لو ثبتت بالذات لازم
 أن تكون الذات قدرة ارادة علماً ثم كذلك ما بعدها لثبوت خاصية هذه
 الصفات لما وكون الشيء الواحد ذاتاً معنى محال لانه يلزم ان يضاد وان لا يضاد
 وان يستلزم وجود محل وأن لا يستلزم وذلك جمع بين متنافيين وان يكون

الوجودان فأكثر وجوداً واحداً على القول بنفي الاحوال وأصل ذلك المسئلة المشهورة بسواد حلاوة

(شئ اعلم ان المعقولة لما ساعدت على ان العالم القادر الحي المريد في الشاهد عالم يعلم وقادر يقدره ومريد بارادة وحى بحياة الزمهم أهل السنة رضى الله تعالى عنهم اعتبار الغائب بالشاهد قالوا والجمع بين الغائب والشاهد يفقر الى جامع والا جر الى التعطيل والتشبيه وعنوا بالشاهد الحادث وبالفائز القديم وقيل المراد بالشاهد ما علمناه وبالفائز ما لم نعلمه قالوا والجامع أربعة جمع بالحقيقة كقولهم العالم شاهداً من له العلم أو ذو العلم والبارى عالم فله علم وهذه عمدة من بنى الاحوال والجمع بالدليل كقولهم الاحكام شاهداً دليل في العقل على ان لفاعله علماً به والبارى تعالى محكم متقن لافعاله فدل على أن له علماً والجمع بالشرط كقولهم البارى تعالى مريد وكل مريد قاصد لتعمله والقصد مشروط بالعالم فالبارى تعالى له علم والا ثبت المشروط بدون الشرط والجمع بالعلة وهو عمدة من يثبت الاحوال كقولهم العلم والعالية متلازمان والعالية مترتبة على العلم وقد ساعدتهم على اثبات العالمية غائباً فيلزم من اثبات العالمية العلم فان التلازم ثابت بينهما من الجانبين فلو صح وجود عالمية ولا علم لصح ثبوت علم ولا عالمية ولا يقولون به والى هذا البرهان بهذا الطريق وهو طريق التلازم أنشئت بقولي أما لتحقق تلازمها في الشاهد أي تلازم الاوصاف السبع المعنوية وصفات المعاني وقد عرفت فيما مضى تفسيرهما والمجورود وهو قولي لتحقق يتعلق بالفعل من قولي قبل تلازمها معان وقولهم ان الاحكام انما عالت في الشاهد لجوازها والجواز منتف في احكامه تعالى الزام منهم لعكس الدليل وهو لا يلزم وابطال لعكس العلة وهو لازم فان الجواز في الشاهد دليل على تعليق الاحكام

المعنوية بمعانيها فلا يلزم من عدمه في حق الغائب عدم المدلول الذي هو التعليل
 لانه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وهم قالوا يلزم ذلك وصفات المعاني على
 للصفات المعنوية فيلزم من عدمها عدمها لانه يلزم من عدم العلة عدم المعلول وهم
 قالوا بعدم لزوم ذلك لانهم نقوا في حق الغائب صفات المعاني واثبتوا معلولاتها
 وهي الصفات المعنوية فقد عكسوا المعقول وأما قولي وأما لانها لو ثبتت بالذات
 فهو دليل آخر على اثبات الصفات ونقريه أن يقال لو ثبتت تلك الاوصاف
 السبع بالذات من غير معان تقوم بها لزم ان تكون الذات قدرة ارادة علما حياة الى
 اخرها وبيان الملازمة انه قد تقرر ان الاشتراك في الاخص الذاتي يلزم منه
 الاشتراك في الاعم الذاتي كالاشتراك في الناطقية مثلا بوجوب الاشتراك في اعم
 الذاتي وهي الحيوانية وذلك عين حقيقة الانسان فيلزم ان المشارك للانسان في
 الناطقية يكون انسانا وقد ثبت للذات العلية في مسائلنا خاصة العلم من التعلق
 بالمتعلقات على وجه الاحاطة والكشف وخاصة القدرة من تأني وجود الممكنات
 بها فيلزم اذ لم تكن للذات صفة زائدة عليها ان تكون هي نفسها علما قدرة على
 الضرورة ولا يتخفى عليك اجراء الالتزام في باقي الصفات السبع وهذا على اصل
 المعتزلة الزم فان الاشتراك في الاخص يوجب عندهم الاشتراك في الاعم اذ هو
 علة له ونحن نقول يلزمه لانه علة له وسبأني الاعتراض عليهم في ذلك
 وبالجمله فيلزم على كلا القولين ان الذات التي ثبت لها في نفسها خواص تلك
 المعاني يجب ان تكون نفس تلك المعاني واما بيان بطلان التالي وهو لزوم ان
 تكون الذات عين تلك المعاني فاليه اشترت بقولي لانه يلزم ان يضاد وان
 لا يضاد الخ يعني انه يلزم على كون الذات نفس المعنى لوازم كلها مستجيبة
 احدها كون الذات ضدا للشيء غير ضد له وذلك ان الذات اذا كانت

نفس العلم لزم ان تضاد الجهل مثلا لانها علم والعلم يضاد الجهل وان لا تضاده
 لانها ذات والذات لا تضاد الجهل ولا غيره لان التضاد من خواص المعنى
 ولا تنصف به الذات وافهم مثل هذا في القدرة والارادة وباقي الصفات
 الثاني من اللوازم وجود المحل وعدم وجوده وذلك ان المعنى ملزوم لوجود المحل
 والذات ملزومة لعدمه فاذا كانت الذات نفس المعنى لزم وجود لازميها
 المذكورين لاستحالة وجود المازوم بدون لازمه الثالث من اللوازم اتحاد
 الوجودين بل الوجودات اي صيرورتها وجودا واحدا لان الذات اذا
 كانت عين تلك الصفات فقد اتحد وجودها بوجود تلك الصفات اي
 صار الجميع وجودا واحدا وقد قدمنا برهان استحالة اتحاد الشيء بنفسه
 عند ذكرنا استحالاته في حق تعالى وذلك لان الشيء لو اتحد بغيره
 اي صار معه شيئا واحدا لم يتخل اما ان تنعدم حقيقة كل واحد منهما
 او توجد او تنعدم حقيقة احدهما دون الآخر والاقسام كلها باطلة فالاتحاد
 المقسم اليها يكون باطلا ضرورة اذ انحصاره في اقسام كل واحد منها باطل
 اما بطلان انعدام الحقيقةين فلانه يلزم ان يكون الموجود غيرهما واتحادهما
 يمنع من ذلك واما بطلان وجودهما معا فلانه يوجب ان يكون الموجود
 اثنين والاتحاد يوجب ان يكون للموجود واحدا لا اثنين واما بطلان وجود
 احدهما دون الآخر فلان الاتحاد يقتضي تحقق الوجود لكل واحد منهما على
 وجه لا يكون فيه تعدد لاعدم احدهما وبقاء الآخر ويلزم ايضا على الاتحاد في
 تلك الصفات اجتماع لوازمها المتنافية في شيء واحد فان بعضها يتعلق وبعضها
 لا يتعلق وبعضها يؤثر وبعضها لا وبعضها يضاد ما لا يضاده الآخر وبالجملة
 فاتحاد الشيء مع غيره مما لا يعقل مطلقا والى الاول من هذه اللوازم اشترت

بقولي لانه يلزم ان يضاد وان لا يضاد والى الثاني اشترت بقولي وان يستلزم وجود محال وان لا يستلزمه والى الثالث اشترت بقولي وان يكون الوجودان فأكثر وجودا واحدا (قوله) اصل ذلك المسئلة المشهورة بسواد حلالة يعني ان يبي الكلام في منع اجتماع خاصيتي الصفتين او الصفات لشي واحد على هذه المسئلة المشهورة وذلك ان العقلاء اختلفوا هل يميز ان يكون خاصيتا عرضيتين مختلفتين ثابتين لذات واحدة كسواد هو حلالة لا اجتماع خاصيتي السواد والحلالة ام لا فالذي احال ذلك وهو الحق الذي لا مرية فيه طرده في الصفات الازلية ودليل المحققين على ابطال سواد حلالة انه يلزم منه ثبوت التضاد وتليه على موضوع واحد فان السواد لا يضاد الحلالة ويضاد البياض والحلالة لا تضاد فاذما اجتمعت الخاصيتان لذات واحدة ثبت التضاد وانتفاؤه وذلك محال قال المقترح واعلم ان مسئلة سواد حلالة انما تلزم على مذهب من قال بثبوت الاحوال اما من نفاها وقال اخس وصف شي وجوده فمحصول القول باجتماع خاصيتين لذات واحدة ان يكون الوجود واحدا وذلك محال ايضا وهذا كله يطرد سيف الصفات الازلية فلو ثبت لشي واحد خاصية القسرة والعلم لازم منه ان يضاد الجهل وان لا يضاده وذلك محال ويلزم ان يكون الوجود وجودا واحدا وهو محال

(ص) قالوا ويلزم من وجودها تعليل الواجب وذلك مستلزم جوازه قلنا معنى التعليل هنا التلازم لا افادة العلة معلوما لثبوت

(ش) احتج القائلون بنى الصفات بانها لو وجدت لازم تعليل الواجب والتالى باطل فالتقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلان الواجب لو علل لكان ممكنا من حيث ان ثبوته حيثئذ يكون مستفادا من غيره فبكون له

العدم باعتبار ذاته بمعنى انه لو خلي وذاته لم يكن الا معدوما وهو حقيقة الممكن
والامكان بنافي الوجوب لا محالة وايضاً فالباري جل وعلا لا يتصف بصفة ممكنة
فاذن كون الشيء واجباً لا يجامع كونه معطلاً انجاب اثنتا رضى الله تعالى عنهم
بمنع الاستثنائية وذلك لان التعليل اذا اطلق في صفات البارى تعالى على القول
بثبوت الاحوال فليس معناه الا التلازم اى هذه الصفة الواجبة له تعالى كالعلم
مثلاً تلازم صفة اخرى واجبة له جل وعلا تسمى حالاً كالعالمية مثلاً وليس
معناه ان صفة العلم افادت العالمية الثبوت بعد ان كانت معدومة والا لزم
سبق العلم على العالمية ضرورة سبق المؤثر على اثره ويلزم ايضاً اتصافه تعالى
بالحوادث وذلك كله محال واذا رجع التعليل الى معنى التلازم لم يلزم منه
تأثير العلة في معلولها لان التلازم كما يعقل بين الممكنين من غير تأثير
لاحدهما في الآخر كالجوهر والعرض كذلك يعقل بين الواجبين من غير
تأثير ايضاً كما نقول ارادته تعالى تلازم علمه وعلمه بلازم كلامه ويلزم عالميته
على القول بان العالمية حال ثابتة وقس على هذا والى هذا الجواب اشترت
بقول قلنا معنى التعليل الى آخره ونكتة التقيد بالظرف في قول معنى
التعليل هنا الاشارة الى ما لاصحابنا من الاختلاف في معنى تعليل الاحوال
المعنوية في الشاهد وذلك لانهم قد اختلفوا اذا خلق الله في ذوات الجواهر
علماً مثلاً ولزم ذلك العلم ثبوت عالمية على القول بثبوت الحال فهل الصانع
تعالى فعل المعنى والحال اللازمة وانما فعل المعنى والمعنى ملازمة الحال وعدم
تعقلها بدونه هو الذي افاد ثبوت الحال فذهب المحققون الى الاول وهو
الحق الذي لا شك فيه ومعنى التعليل عند هؤلاء شاحداً وغائباً ثبوت التلازم
بينهما في طرفي النفي والاثبات لا ازيد واما من قال من المتكلمين ان

انفعال يفعل المعنى والمعنى يوجب الحال ولم يفعل الفاعل الحال اصلا
 فقله في ذلك باطل قطعاً لان تلك العلة ان اثرت في ثبوت الحال
 مع التقدم لزم تأخر المعلول عن علته بالزمان وهو محال وان اثرت
 في الثبوت مع مصاحبة وجودها له لزم عدم تقدم المؤثر على اثره
 وهو محال ولزم التحكم اذ ليس اسناد وجود العلة للفاعل المختار وهي افادت ثبوت
 الحال بالاولى من اسناد ثبوت الحال للفاعل وهي افادت ثبوت تلك العلة بل
 طلب الحال للمعنى اقوى من طلب المعنى له لان الحال لا تعقل متميزة الا باعتبار
 معناها بخلاف العكس فان اجابوا بترجيع العلة للتأثير لكونها اصلا قبل لهم لا
 ملازمة بين كون الشئ اصلا وكونه مؤثراً وانما يصح التأثير لمن وجبت له صفات
 الالهية من كمال العلم والقدرة والارادة والحياة والوحدانية الى غير ذلك من
 الصفات التي لا تليق الا بالله جل وعلا ولو كان كون الشئ اصلا لغيره يقتضي
 استقلاله باثبات غيره الملازم له لزم ان يكون تعالى انما اوجد الجواهر وهي تستقل
 بايجاد الاعراض وذلك معلوم البطلان وبالجملة فهذا القول باطل وعلى تقدير
 صحته فانما يصح باعتبار صفاتنا الحادثة هي واحوالها فامكن اسنادها الى مؤثر وأما
 صفاته جل وعلا فكأما واجبة والواجب من لازمه وجوب القدم والبقاء
 اذ الوجوب نفي قبول الانتفاء وما لا يقبل الانتفاء فلا انتفاء له سابقا ولا لاحقا
 في ذلك تحقيق قدمه وبقائه فلم يصح اسناده لمقتضى اصلا فلا معنى للتعليل
 ان اطلق فيها الا التلازم وظاهر كلام المقترح ان الخلاف جار ايضا في تعليل
 الواجب فانه قال في تقرير الجواب عن شبهة المعتزلة التي ثبت تقريرها من
 قال بان التعليل معناه التلازم يقول قد يتلازم الممكنان وقد تلازم الواجبان
 ولا منافاة ومن قال بان المعنى يوجب قال الحكم لا يجب الا باعتبار وجوب معناه

فانما قلنا انه لا يعقل متميزا الا باعتباره ولا يثبت فيه اختلاف ولا تماثل باعتبار
 معقوليته وانما يثبت فيه ذلك باعتبار معناه الموجب له فكيف ينفي ما باعتباره
 وجب ان ياتي وحاصل جوابه ان الامعان الذي ائتمته المعتزلة في تليل الاحكام
 الواجبة لا يلزم على كلا المذهبين في معنى التعليل لان الممكن هو الذي يقبل
 العدم لذاته واحكام الباري تعالى لا تقبل العدم لذاتها اما على القول الاول
 في معنى التعليل فظاهر واما على الثاني فلما كانت لا تعقل الا بمعانيها فوجوب
 معانيها وجوب لها فكانها معها ذات واحدة اذ لا ذات للاحوال متميزة حتى يقال
 انها ذات تقبل العدم في ذاتها وانما استفادت الوجوب من غيرها فتكون
 ممكنة والحاصل ان التعليل في صفاته تعالى بمعنى افادة الاثبات عن عدم لا
 يصح باجماع اهل السنة بل باجماع المسلمين ونفي النزاع بين مجرد اطلاق لفظي
 والحق منع لفظ كل ما يورث حدوثا او نقصا في ذاته تعالى او في صفاته جل وعلا
 واعلم ان الفلاسفة قد اختلفت على نفي الصفات بما يقرب من شبهة المعتزلة السابقة
 فقالوا لو وجدت الصفات لازم ان تكون مفتقرة الى الذات لاستحالة قيام الصفة
 بنفسها ولان بعضها شرط في الباقي كالحياة التي هي شرط في القدرة والعلم
 والارادة فيلزم ان يكون المشروط مفتقرا الى الشرط او متأخرا عنه في العقل
 والافتقار بنائي الوجوب اذ الواجب مستغن على الاطلاق وذلك مناف للافتقار
 والحاجة والتقدم على واجب الوجود تعالى والجواب منع الملازمة فان الافتقار
 الى الغير يقتضي ان المفتقر بعبده الغير الوجود فيكون حادثا ونحن لاندعي ذلك
 بل نقول ان صفاته تعالى كلها واجبة الوجود غيبة عن المقتضي بالاطلاق وان
 غيبتهم بالافتقار الملازمة وعدم انفكاك احد الوجودين عن الآخر معنا الاستثنائية
 ولم يكن الافتقار بهذا المعنى بنائي الوجود فلم قلتم ان هذا التوقف في العلم او

الوجود الذي سميتوه انتم افتقارا ينافي وجوب الوجود او يستلزم الامكان فان
 الامكان انما يتحقق بصحة الارتفاع واذا كانا واجبين فلا يصح في العقل ارتفاعهما
 ولا ارتفاع احدهما فلا مكان ولا احتياج لكل منهما فانكروا اذن عنا لفظ الافتقار
 والامكان الموهمين لما تقررت استحالته من الاحتياج الى المؤثر وقولوا كل
 موجودين متلازمين لا يصح في العقل ارتفاعهما ولا ارتفاع احدهما ففرض
 وجودهما محال أو قولوا لا يمكن ثبوت واجب يلزمه واجب آخر ولا يصح ثبوت
 واجب الا خاليا عن واجب آخر وحينئذ تبدو قضيضكم بادعائكم مالا تجدون
 الى تصحيحه سبيلا سوى المغالطة بلفظ الافتقار الموهوم واستعماله لمطلق التوقف
 ومطلق التوقف لا يقتضي الحاجة الى المؤثر الا اذ صح التوقف عقلا لا تقديرا في
 الخيال أو خطأ وبالبال كما تخطر المستغيلات عند اعراض العقل عن وجه
 استحالته وبالجملة فالقوم حكموا التغيرات على ضعفها وجمالها ادلة فيها لا
 يهتدي في فسيح صغرائه الصعبة المسالك الا العقل النافذ المؤيد بهديته تعالى
 قال شرف الدين ابن التلساني ولما اعتقد الفخر صحة هذه الحجة يعني شبهة
 الفلاسفة في ان الافتقار يعني مطلق التوقف بوجوب الامكان وان كل مركب
 يفقر الى جزئه وجزءه غيره والمفتقر الى الغير لا يكون الا ممكنا وتوهم التركيب
 باعتبار الصفات واستعمل هذه المقدمات في الاستدلال على امكان كل ما سوى
 الله تعالى استشعر النقض بصفات الله تعالى فقال مرة هذا مما نستخير الله تعالى
 فيه يعني القول بإمكانها من حيث ذاتها وجزءه اخرى وصرح والياذ بالله بكلمة لم
 يسبق اليها فقال هي ممكنة باعتبار ذاتها واجبة بوجوب ذاته جل وعلا وضاهها
 في ذلك قول الفلاسفة ان العالم ممكن باعتبار ذاته واجب بوجوب مقتضيه
 ونعوذ بالله من ذلة العالم قلت واشنع من هذا ونعوذ بالله تعالى تصريجه بان

الذات قابلة لصفاتها فاعلة لما ومن شنيع مذهبه ابضارده الصفات الى مجرد نسب واضافات وتسميته لما في بعض المواضع مفايزة للذات مع ما علم من ان ائمة السنة ينعون اطلاق الفبرية في صفاته تعالى لما يؤذن به من صحة المقارفة كما ينعون ان يقال هي هو لما يؤذن به من معنى الاتحاد والذي قاده الى اكثر هذه الآراء الفاسدة باجماع فراده من التركيب الذي توهمته الفلاسفة لازما لثبوت الصفات ولاجل ذلك نفوها هذا مع ان الشيء لا يتكثر بتكثير صفاته كما لا يتكثر بتكثير اعتباراته قال شرف الدين بن التلساني والتركيب بين الذات لازم له ايضا فان ماهية كل صفة من الحياة والعلم والقدرة والارادة متميزة عن الاخرى في العقل فان منها مالا يتعلق وهي الحياة ومنها ما يتعلق ولا يؤثر كالعلم ومنها ما يتعلق ويؤثر كالقدرة والارادة فاذن تمايزت واختلفت اقتضت وجوها مختلفة في المتقضى ولما استشعرت الفلاسفة ذلك لم يسمهم الا نفي الصفات وابسوا على المسلمين باطلاقها مع نفي حقائقها وفسروها بامور متباينة لما هيها كتنفيرهم كونه عالما بانه ليس بجسم ولا جسماني وهم مساعدون على هذا التنزيه ومطالبون باثبات انه عالم بما دلت عليه الافعال من الاحكام والاثمان اللهم انا نعوذ بك برضائك من غضبك ومن ان تفتنا عن ديننا وثبتنا على طريق معرفتك وملازمة الاستقامة على سنن شرع رسولك صلى الله عليه وسلم ظاهرا وباطنا حتى تلقاك على ذلك يا ارحم الراحمين

(ص) قالوا لو وجدت لازم تكثير التقديم بها والاجماع ان التقديم واحد قلنا الموصوف لا يتكثر بصفاته بدليل ان الجوهر الفرد يتصف بصفات عديدة وهو واحد ومعنى الاجماع ان الموصوف بصفات الالوهية واحد

(ش) هذه شبهة اخرى للملحدة قالوا لو كانت صفات البارئ تعالى معاني موجودة لكان معه تعالى في الازل قدما . وهو معني قول للزم تكثر القديم بها والملازمة ظاهرة لان صفاته جل وعلا يستحيل عليها الحدوث واما بطلان الثاني فالاجماع على ان القديم واحد والجواب منع الملازمة ان اردتم بتكثر القديم تركبه وكثرة اجزائه بسبب وجود الصفات فان كثرة الصفات لا تمنع وحدة الموصوف ولا توجب تركبه ولا يقال فيه بسببها انه كثير لا لغة ولا عرفا ولا عقلا الا ترى ان الجوهر الفرد موصوف بالوحدة وان اتصف بصفات عديدة وان اردتم بتكثر القديم وجود معناه في اكثر من حقيقة واحدة منعنا الاستثنائية ولزمتكم المصادرة عن المطلوب والاجماع الذي نقلتم على ان القديم واحد يجب ان يكون معناه ان الازلي الموصوف بصفات الالهية جل وعلا واحد لا ثاني له لا ان معناه ان حقيقة القدم لا تثبت الا لشيء واحد من غير نظر الى كونه موصوفاً او صفة كما فهمتم نعم لفظ الواحد قد يطلق على ما قلناه وعلى ما ذكرتموه فازيلوا الاشتراك من اللفظ الذي يستعمل به وقولوا الامة مجمعة على انه لا صفات له فلا تعبدون حيثئذ الى صحته سيلا وكيف يصح ان بنمقد اجماع على ما قامت البراهين القطعية على خلافه واعلم ان هذه الشبهة هي التي غرت الفلاسفة حتى انكروا جميع الصفات وغرت الامام الفخر حتى قال ما قال والله يهدي من يشاء الى سواء السبيل

(ص) قالوا لو وجدت للزم تعدد الآلة لمشاركتها له في اخص وصمه وهو القدم وذلك يوجب الاشتراك في الاعم قلنا ممنوع ان القدم صفة ثبوتية فضلا على ان يكون صفة نسبية فضلا عن ان يكون اخص

(ش) هذه شبهة اخرى لهم ونقر بها انهم قالوا لو كان له تعالى صفة موجودة لزم تعدد الالهة والتالي معلوم الاستحالة فالقدم مثله وبيان الملازمة ان الصفة الموجودة له تعالى لا تكون الاقدية لاستحالة اتصافه جل وعلا بالحوادث واخص وصف الباري جل وعلا القدم لانفراده تعالى به والاشتراك في الاخص بوجوب الاشتراك في الاعم فيازم ان تكون الصفة لوجوب قدمها مشاركة للباري تعالى في سائر صفاته فتكون عالمة فادرة مريدة حية الى غير ذلك من صفات الاله فتكون تلك الصفة الها فقد لزم من جود الصفة تعدد الاله وايضا اذا كفرت التصاري باثباتهم الاقائيم الثلاثة وهي الذات والحياة والعلم فاتهم الذين اثبتتم ذلك وزيادة اولي بالتفكير والجواب منع الملازمة فان القدم لا يكون اخص وكيف وهو سلب لانه عبارة عن بقي سبق العدم وتبي هذه الاضافة سلب لا محالة والباري جل وعلا موجود واخص وصف الموجود لا يكون عدما لان الاخص مقوما لشيء والنفي لا يقوم بنقيضه الذي هو العدم وبالجملة فالأخص لا يكون الا وصفاً ثابتاً ذاتياً وليس ايضاً كل ذاتي اخص فان الحيوانية ذاتية للانسان وليست اخص وصف بل الاخص هو الباقي الذي به تقوم الماهية وامتازت عن غيرها كالتنس الناطقة للانسان مثلاً فاذا كان الوصف سلباً فينه وبين الاخص مراحل والى هذا اشرت بقولي في العقيدة ممنوع ان القدم صفة ثبوتية فضلاً عن ان يكون اخص اي لم يثبت للقدم اول مراتب الاخص وهو الثبوت فكيف يثبت له اعلاها وهو الاخصية وفضلاً مصدر فعل محذوف اي فضل فضلاً بمعنى بقي وضميره يعود على المنع او على النفي الذي فهم مما قبله لانه انما يقع متوسطاً بين نفي

وابتات لفظاً نحو فلان لا ينظر الى الفقير فضلاً عن اعطائه او معنى
 نحو تقاصرت الممهم عن ادني المدد فضلاً عن ان تترقاه اي لم تبلغه فضلاً
 عن الترتي ونحوه لفظ العقيدة اذ معناه لم يتصف القدم بالثبوت فضلاً
 عن الاخضية والقصد فيه استبعاد الادني اعني مادخله اثني بعني عدده بعيداً
 عن الوقوع كالنظر الى الفقير وبلوغ الممهم في المثالين واستحالة ما فوقه
 اعني مادخلته عن بعني عدده بمنزلة الحال الذي لا يمكن وقوعه كالاعطاء
 والترقي فيهما وهو من قولهم انتفت الدراهم والذي فضل منها كذا اي بقي
 فالمعني في المثالين اثني العطاء بالكلية والذي بقي منه عدم النظر واثني
 الترتي وبقي التقاصر والمعني في تركيب العقيدة انتفت في القدم الاخضية
 وبقي منه عدم الثبوت والاحسن انه لا محل لهذه الجملة وان جعلها بعضهم
 حالاً ومن الخطأ في حل هذا التركيب ما يقال ان فضلاً بعني تجاوزاً
 وان المستبعد في المثالين هو عدم النظر وقصور الممهم قاله التفتازاني في حاشيته
 على الكشف واما قولهم كفرت النصارى باثباتهم الذات والعلم والحياة خطأ
 اذ لم يكن تكفيرهم بمجرد اثبات ذلك بل باثباتهم الهة ثلاثة على ما قال تعالى لقد
 كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقد فسرنا شرح مقالاتهم التي لا يرضى بها
 ميمز من الصبيان فضلاً عن فوقه وفي معني شبهة المعتزلة السابقة وهي الزام
 الاشتراك في الاعم لاجل الاشتراك في الاخص الذي هو التقدم احتجاجهم بانه
 لو كان لله تعالى علم لكان علمه يتعلق بعين ما يتعلق به علمنا وأخص وصف
 علمنا تعلقه بالمعلوم المعين والاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم
 فيجب اذن مماثلة علمه تعالى لعلمنا فيلزم اما قدمها واما حدوثها وكلاهما محال
 والجواب ان هذا مشترك الزام لانه يلزمهم مثله فيما أثبتوه لله تعالى من العالمية

فان عالميته تعالى اذا تعلقت بالمعلوم المعين وتعلقت عالميتها به لزومها عين ما لزومونا
وهذا جواب جدلي والجواب الحق ان الاشتراك في الاخص انما يستلزم
الاشتراك في الاعم الذاتي والحدوث والقدم نيسا بذاتين لعدم توقف فهم
الماهية عليهما فانما تتعلل العلم مع الدخول عن كونه قديما او حادثا ثم تبين الدليل
بمديونية على انه قديم او حادث ~~هو~~ تنبيه ~~في~~ اختلاف الناس في اخص وصف
الباري جل وعلا فقال قوم من المعتزلة انه التقدم وقد سبق رده ومنهم من زعم
انه حال نوجب له تعالى كونه حيا علما قادرا مريدا ولا افصاح في هذه المقالة
عن هذه الصفة ونقل عن الشيخ ان خاصية الاله القدرة على الاختراع واختاره
الفخر في بعض كتبه واحجج له بان موسى صلوات الله وسلامه على نبينا وعليه
اجاب فرعون لما سألته عن حقيقة رب العالمين قال له رب السموات والارض
وما بينهما أفولوا ان ذلك خاصية الاله لما كان الجواب لا نقا قال ابن التلمساني
ولا حجة له في ذلك فلما كما يسأل بها ويراد بالسؤال فهم الحقيقة كذلك قد
تطلق لطلب تمييز الحقيقة وما ذكره موسى عليه السلام يصلح لتمييزه تعالى عن
سائر الممكنات واما قول الشيخ ان تلك خاصية الاله لعله اراد ان هذا الوصف
لا يثبت لغير الله تعالى ودعا على المعتزلة اذ تزعم ان العبد يشارك الله تعالى في
ذلك باعتبار انه بوجود افعاله عندهم ولم يرد انه اخص وصف ذاته فان القدرة
على الاختراع عنده من صفات المعاني التي يستدعي الاتصاف بها لقرر الذات
بدونها في العقل فلا تكون اخص وصف الذات والالدار ذلك والله اعلم
قلت واذا تبين لك ان اخص وصف الباري جل وعلا محمول عرفت ان ذاته
غير معروفة للبشر وهو الاصح من القولين واليه ذهب القاضي وامام الحرمين
وحجة الاسلام والامام الفخر في اكثر كتبه واختار في كتاب الاشارات وهو

من اول مصنفاته انها معلومة وعلى المنع فهل هو مطلقا ولو في الآخرة او انما هو في الحال ويجوز ان تصير معلومة بعد نقل سبب الدين عن الامام الغزالي المنع مطلقا ونقل فيه الوقف عن القاضي وضرار واحتج من قال بان حقيقة الذات الكريمة معلومة بما تقدم من جواب موسى عليه الصلاة والسلام لقرعون حين سأله عن الحقيقة وقد سبق رده واحتجوا ايضا باننا نحكم على الذات العلية باحكام والحكم على الشيء فرع معرفته وهو مردود بان الحكم على الشيء فرع الشعور به بوجه ما ولو بوجه خارجي اجمالي لا فرع معرفة ذاته التي هي محل النزاع واحتج القائلون بانها غير معلومة بالمنقول والمعقول اما المنقول فقولته تعالى **وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ** علما وقوله **لَا تَدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ** على وجه وقد قيل انما سمي الله الها من وله العقول وتغيرها في كنهه جلالة تعالى وبالجملة فبجز العقول عن الاحاطة بعظيم كبريائه جل ونلا و باهر جماله وتلي جلالة بل عجزها عن عجايب صنعته في مخلوقاته يكاد ان يكون معلوما من الدين ضرورة واما المعقول فقال الامام فخر الدين الدليل عليه ان المعلوم عند البشر امور اربعة اما الوجود واما كينيات الوجود وهي الازلية والابدية والوجوب واما السلوب وهي أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض واما الاضافية وهي العالمية والقادرية والذات المخصوصة الموصوفة بهذه المفهومات مغايرة لها لامتخالة وليس عندنا من تلك الذات المخصوصة الا انها ذات لا ندري ما هي الا أنها موصوفة بهذه الصفات وهذا يدل على أن ذاته المخصوصة غير معلومة وقال أيضا كتمان عرفناه من صفات الله فان مفهومه غير مانع من وقوع الشراكة يعني لانا بعد معرفة تلك الاوصاف نحتاج الى اقامة الدليل على وحدانيته تعالى ومعرفة حقيقته تعالى مانعة من وقوع الشراكة يعني لان ذاته جزئي حقيقي فالمعلوم لنا منه غير حقيقته قال وهذا

قياس جلي من الشكل الثاني قلت ووجه نظمه أن يقال لا شيء مما عرفناه في
حقه تعالى بمانع من وقوع الشركة وحقيقته تعالى مانعة من وقوع الشركة
بنتج لا شيء مما عرفناه بحقيقة تعالى وهو المطلوب واعترض عليه بأنه لا نزاع
بأنه تعالى مميز في وجوده بهذه الأوصاف عن سائر الموجودات وإنما النزاع في
أن هذا التمييز يميز بالحقيقة أو بأمور لازمة للحقيقة مع أن الحقيقة غير معلومة
لنا من حيث هي هي وإن كانت معلومة في الجملة فإن قال أن لفظ الإله غير مانع
من الشركة من حيث الوضع وإن قام القاطع على امتناع الشركة فيه عقلا
فهو كلى فلنا هذا راجع إلى اصطلاح في التسمية وتلقب والا فالعلم بالتمييز
في الوجود يستدعي امتناع الشركة العقلية وقد سلم ذلك وعليه في الدليل الأول
أيضا مناقشات لفظية ومعنوية أشار إليها شرف الدين رحمه الله تعالى فنهى إطلاق
الكيفيات على بعض صفات الله تعالى وهو لفظ موهوم للتعدد والتغير ولم يرد به
شرع فلا يجوز إطلاقه في حقه تعالى ولا يسأل به عنه وإنما حمل على إطلاقه أن
الحكام رسموا الكيفية على وجه لا يوم نقصا فقالوا هي صفة لا تستدعي نسبة
ولا قسمة لذاتها وهذا القسم من الصفات كذلك إلا أن الفلاسفة زعموا أن
الكيفيات من أقسام المعاني الموجودة وما سماه الإمام بالكيفية من الازلية
والأبدية والوجوب يرجع إلى تقديرات في الذات وسلب عند المعقنين فمعنى
الازلية هو القدم وهو سلب العدم السابق ومعنى الأبدية هو البقاء وهو سلب
العدم اللاحق ومعنى الوجوب أنه لا يقبل الانتفاء بحال ومن احتج على أنه
ثبوت بأنه يؤكد به الوجود وتأكيده الشيء تعقيقه والشيء لا يتحقق بتعقيقه
فجوابه أنه يتحقق بسلب تعقيقه كقولنا هذا حق لاشك فيه كذا نقول وجود
واجب أي لا ينتفي بحال ومنها تسمية الصفات بالاضافات وهي عند الأشعرية

اما حقائق ذوات اضافات او احكام لمعان ثابتة ذوات اضافات وقد ردها الى
 الاضافات ابو الحسن البصري من المعتزلة وهو كثيرا ما ينج منهج الفلاسفة
 فان اراد الامام ذلك فالكلام معه لا يرجع الى مجرد مناقشة لفظية بل هو في
 مؤاخذه معنوية وقد صرح بذلك في المعالم فيقال له معقول العلم مثلا في الشاهد
 لا يرجع الى نسبة بل هو حقيقة ذات نسبة وحقيقة العلم لا تختلف بالقدم
 والحدوث وكثرة المتعلقات وقتها فكيف يثبت على وجه يخالف حقيقته في
 الشاهد والشاهد سلم يرتقي به الى اثبات الحقائق غائبا على وجه الكمال والتنزيه
 ومنها اضلاقه ان صفاته تعالى مفارقة لذاته واثمة السنة رضوان الله تعالى عليهم
 متممون من اطلاق ذلك لما يؤم لفظ الغير من صحة المفارقة ولم يرد الشرع
 باطلاقة فلا تصح هذه الاعتراضات اللفظية ثم الاعتراض الجملي المعنوي على
 هذا الدليل ان الامام ان ادعى في استقرائه انه لا علم عند احد من البشر من
 آدم الى آخره يميز بوجود من البشر سوى ما ذكره فلا يخفى سقوط هذه الدعوى
 وان ادعى ان هذا هو الذي وجده فيمن استقرأ من البشر فلا يفيد ان الحاصل
 لجميع البشر ليس الا ذلك وبما راضه ما ندعيه الصوفية من ان الرياضة بعد
 تصحيح العقيدة واحكام الفرائض وتناول الحلال بالخلوة والعزلة والصوم ودوام
 الذكر على طهارة الظاهر والباطن وصدق الافتقار الى الله تعالى بترك الدعوات
 والتبري من الحول والقوة ظاهرا وباطنا سبب بمشيئة الله تعالى لزيادة المعارف
 كما قال تعالى ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ وقال تعالى ﴿اولئك كتب في
 قلوبهم الايمان وادهم بروح منه﴾ ويعبرون عن ذلك الروح والنور بعين السر
 وهو مرآت تجليات وكشوف لامور بخلق علوم لاسبيل للاطلاع عليها
 بالاستدلال ولا بطريق الاعتبار بل بحض انعام والمهام بخلق علوم لم تجر العادة

فهذه طرق معرفة التصورات وماهية الباري تعالى غير مدرجة بالحس ولا بالوجدان ولا يدها العقل فليست مدركة لنا والاعتراض منع حصر مدارك التصورات فيما ذكره بناء على رآيه في التصورات انها كلها غير مكسبة وهو ممنوع ثم اذا سلم ان من طرقها العلم الضروري فأي مانع من ان يخلق الله تعالى لبعض عبيده علما ضروريا بامر ما لم تجبر العادة بخلق العلم بمثله وفصل الله بوتيته من يشاء والله ذو الفضل العظيم

(ص) ثم الإيجاب للاخص في باب التماثل ممنوع لوجود الاشتراك في الاعم مع استغائه في الاخص

(ث) هذا اعتراض على المعتزلة في قولهم ان الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم اي هو علة له ولهذا قالوا حقيقة المثلين هما المشتركان في الاخص واشتراكهما في الاخص علة لاشتراكهما في الاعم ونقير الاعتراض عليهم ان الاشتراك في الاخص لو كان موجبا للاشتراك في الاعم اي علة له كما زعموا لما وجد الاشتراك في الاعم بدون الاشتراك في الاخص لاستحالة وجود المعلول بدون علته لكن التالي باطل فالقدم مثله ودليل بطلانه ان الفرس والانسان مشتركان في الاعم الذاتي وهي الحيوانية وليس مشتركين في الاخص كالناطقية والصاهلية وكذا البياض والسواد يشتركان في اللونية وهي ذاتي اعم ولا يشتركان في الاخص وهي السوادية والبياضية وانما الواجب ان يقال الاشتراك في الاخص الذاتي ملزوم للاشتراك في الاعم الذاتي فيلزم من وجود الاشتراك في الاخص وجود الاشتراك في الاعم لاستحالة وجود المازوم بدون لازمه كالاشتراك في الناطقية التي هي للانسان اخص فانه يلزم منه الاشتراك في الاعم الذي هو الحيوانية ولا يلزم من وجود الاشتراك في الاعم الذاتي

كالحيوانية للإنسان مثلاً وجود الاشتراك في الاخص كالتأقية له اذ لا يلزم من وجود الملازم وجود الملزوم والحاصل ان الذي تنكره عليهم جعلهم الاشتراك في الاخص علة للاشتراك في الاعم اما كونه ملزوما له فما لاشك فيه

(ص) فصل ثم نقول يتعين ان تكون هذه الصفات كلها قديمة اذ لو كان شيء منها حادثا لزم ان لا يعرى عنه او عن الاتصاف بضده الحادث ودليل حدوثه طريان عدمه لما علمت من استعالة عدم القديم وما لا يتحقق ذاته بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة وقد تقدم مثل ذلك في الاستدلال على حدوث العالم

(ش) لما فرغ من اقامة البرهان على ثبوت الصفات شرع في اثبات احكام واجبة لها فمن ذلك القدم ودليل وجوبه لكل ما يتصف به تعالى انه لو كان شيء من صفاته جل وعلا حادثا لزم حدوثه والتالي باطل لما عرفت من وجوب قدمه تعالى فالقديم مثله ويان الملازمة ما اشرنا اليه في اصل العقيدة من انه لو كان شيء من صفاته تعالى حادثا لزم ان لا يعرى عنه او عن ضده الحادث لما عرفت فيما مضى وسنعيد ايضاً برهانه فيما بعد من ان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده وما لا يعرى عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها كان حادثا مثلها وهو معنى قولي وما لا يتحقق ذاته بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة اي مالا يمكن مفارقة ذاته للحوادث يلزم حدوثه ضرورة اذ لو كان هو قديما ووصفه الملازم له حادثا لكان مفارقا لوصفه اللازم كيف وقد تحقق انه لا يفارقه واما قولي ودليل حدوثه طريان عدمه فهو جواب عن سؤال مستشعر من قولي لزم ان يعرى عنه او عن الاتصاف بضده الحادث وتقريره ان يقال لان لم انه لو كان شيء من صفاته تعالى حادثا لزم حدوثه قولكم لانه لا يعرى عنه او عن ضده الحادث تمنع ان ضده حادث بل يجوز ان يكون قديما خبيثا انما يلزم ان لا يعرى عن ذلك

الحادث او عن ضده القديم وذلك لا يستلزم حدوثه لانه لم يلزم اذ ذلك من قدمه تعالى وحدث بعض صفاته عروه عن جميع اوصافه لقرض القدم في بعضها وهو اضداد تلك الاوصاف الحادثة وجوابه انه يلزم من تقدير الحدوث لصفة من صفاته ان يكون ضدها حادثا ويستحيل ان يكون قديما وذلك لانه لو كان قديما لما طرا عدمه لما عرفت من استحالة عدم القديم فاذ لا يمكن الاتصاف بصفة حادثة الا وضدها او مثلها اللذان سبق الاتصاف بهما ثم طرا عدمهما حادثان ضرورة لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه هذا معنى قولي ودليل حدوثه اي حدوث ضد الوصف الحادث طريان عدمه يعني بدليل الاتصاف بهذا الوصف الحادث اذ يستحيل ان يتصف به مع بقاء ضده الذي انصف به قبل والا اجتمع التضاد وقوله لما علمت من استحالة عدم القديم بيان لكون طريان عدمه على الضد دليلا على وجوب حدوثه واستحالة قدمه وقوله وقد تقدم مثل ذلك في الاستدلال على حدوث العالم يعني تقدم له في الدليل الثاني لحدوث العالم حيث استدلل على حدوثه بحدوث صفاته اي فلو كان شي من صفاته تعالى حادثا لدل على حدوثه كادل حدوث صفات العالم على حدوثه اذ وجه الدلالة واحد والدليل يعجب طرده فيستحيل ان يوجد في موضع ولا يدل على مدلوله

(ص) فان قلت انما يتم ذلك اذا وجب ان المقابل للشي لا يخلو عنه او عن ضده ولم لا يقال بجواز خلوه عنها معا ثم بطرا الاتصاف بهما فتتحقق ذاته دونهما فلا يلزم الحدوث فالجواب انه لو خلا عنها مع قبوله لما لجاز ان يخلو عن جميع ما يقبله من الصفات اذ القبول لا يختلف لانه نفسي والا لزم الدور او التسلسل وخلو المقابل عن جميع ما يقبله من الصفات محال مطلقا في الحادث لوجوب اتصافه بالا كوان ضرورة وفي القديم لوجوب اتصافه بما دل عليه فعله

كالعلم والقدرة والارادة ولو فرضت حادثة لازم الدور او التسلسل لتوقف
احداثها عليها

(ش) هذا اعتراض آخر على الملازمة في قولنا لو كان شيء من صفاته
تعالى حادثا لزم حدوثه وتقريره ان يقال لانسلم ملزومية حدوث الصفات
لحدوث الموصوف قولكم لانه لا يعري عنها او عن اضدادها الحادثة دعوى
قولكم في بيانها لان الموصوف بها قابل لها والقابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده
غير مسلم وما المانع ان يقال بجواز خلو القابل للصفة عنها او عن ضدها ويكون
قدما عاريا في الازل عن جميع اوصافه الحادثة التي يقبلها ثم يتصف بها او ببعضها
فيما لا يزال فلا يلزم حينئذ من اتصافه بالحوادث حدوثه لما ذكرنا من صحة مفارقة
الجميعها وجوابه ان قبول كل ذات لما تنصف به من الصفات لا يكون ابدا الا
نفسيا لتلك الذات اي لا يجب لها ذلك القبول ما زامت الذات غير معطل بمعنى
والدليل عليه انه لو لم يكن القبول نفسيا للذات بل كان يطرا عليها بعد ان لم يكن
لتوقف في طوره على الذات على قبولها اياه فيكون قبول هذا القبول صفة للذات
طاريا ايضا عليها فيحتاج في طوره على الذات الى قبولها ايضا له فان كان القبول
الاول لزم الدور وان كان قبولا آخر غيره تقلنا الكلام اليه ايضا ولزم التسلسل
والى هذا اشرت بقولي لانه نفسي والا لزم الدور او التسلسل واذا ثبت ان القبول
نفسى للذات لزم ان تكون نسبة جميع صفاتها اليها قبولا واتصافا نسبة واحدة فلو
جاز خلوها عن بعض اجناس صفاتها التي تقبلها لجاز خلوها عن جميع تلك
الاجناس المقبولة ضرورة لاستواء نسبة الجميع اليها لكن خلو الذات عن جميع
ما تنقبله من اجناس الصفات محال مطلقا اعني في حق الحادث وفي حق القديم
تخلوها عن بعض اجناس صفاتها التي تقبلها محال واما استحالة الخلو عن الجميع في

حق الحادث فلانا نعلم على الضرورة استحالة عرو الجواهر عن جنس الاكوان وفي
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فيجب ان لا تعري عن سائر اجناس الاعراض
التي تقبلها واما في حق القديم جل وعلا فلانا نعلم قطعاً استحالة عروه عما دل عليه
فعله من العلم والقدرة والارادة والحياة اذ لو انتفت في حقه هذه الصفات لاستحال ان
يوجد فعلاً من افعاله فيلزم عدم المصنوعات كلها مع تحقق وجودها وهو محال على
الضرورة واذا استحال عروه عن هذه الصفات لزم استحالة عروه عن سائر الصفات التي
يقبلها لما عرفت من وجوب استواء نسبة جميع الصفات المقبولة الى الذات القابلة لها
واذا ثبت التلازم بين وجود ذاته تعالى وبين جميع صفاته التي يتصف بها لزم ان
تكون كلها قديمة اذ لو كان شيء منها حادثاً وانفرض انه لا يمكن ان يعري عن صفة
من صفاته تعالى لزم ان يكون وجود ذاته حادثاً لكن الحدوث على ذاته تعالى مستحيل
لما عرفت من وجوب قدمه ففرض الحدوث في صفة من صفاته تعالى مستحيل
فيهذا تعرف ان استحالة عرو القابل عما يقبله من الصفات قاعدة يثبت لنا بها
مطلبان احدهما في الشاهد وهو حدوث العالم لانه لما قام البرهان على حدوث صفاته
عرفنا منه حدوث ذاته لما علمنا من استحالة عرو الذات عما يقبله من الصفات
والثاني في حق الغائب وهو وجوب القدم لجميع صفاته تعالى لانه لما قام البرهان
على وجوب قدمه جل وعلا عرفنا منه وجوب القدم لكل صفة من صفاته تعالى
لما علمنا ايضا من استحالة عرو الذات عما يقبله من الصفات والحاصل انه لما انعقد
التلازم بين كل ذات وبين كل اجناس مقبولة من الصفات صح ان يستدل بما
علم من حدوث احدهما على حدوث الآخر كما يستدل بما علم من قدم احدهما على
قدم الآخر وقوله ولو فرض حادثة لزم الدور او التسلسل لتوقف احداثها
عليها هذا جواب عن سؤال استشعرت وروده وتقريره ان يقال ماذ كرتهم في حق

الحادث من استقالة عرو الجواهر عن بعض مايقبله وهو الا كوان فيلزم ان
 لانعري عن سائر مايقبله مسلم لان استقالة عروها عن الا كوان معلوم بالضرورة
 وما ذكرتم في حق القديم من استقالة عروه تعالى عن العلم والقدرة والارادة
 والحياة فيلزم استقالة عروه عن سائر مايقبله من الصفات قد لايسلم لكم القول
 باستقالة عروه عن الاوصاف المذكورة حتى يتم لكم استدلالكم بها على
 استقالة عروه عن سائر صفاته قولكم في دليل استقالة عروه عن الاوصاف
 المذكورة ان فعله الموجود دل عليها من حيث توقف ايجادها الاختياري على
 اتصافه بتلك الصفات المذكورة فقوله انما يدل الفعل على وجوب اتصاف فاعله
 بتلك الصفات وجوباً وقتياً اعني وقت ايجاد ذلك الفعل لاوجوباً مطلقاً بحسب
 الذات والذي يوجب استقالة العرو الثاني لا الاول لما علمت ان الوتبية المطلقة
 اعم من الضرورية المطلقة ومازوم الاعم غير مازوم الاخص والحاصل ان الذي
 انتهى دليلكم اعم من مدعاكم جوابه منع ان الافعال انما دلت على وجوب تلك
 الصفات لفاعلها وجوباً وقتياً بل وجوباً مطلقاً بحسب الذات بحيث يستحيل عرو
 الفاعل عن تلك الصفات مطلقاً ويان ذلك انه لو قدر الجواز لتلك الصفات
 لكنت من جملة الافعال الحادثة ضرورة ان كل ممكن حادث فيجب ان يتصف
 فاعلها بأمثالها ليتمكن بها من ايجادها ثم تنقل الكلام الى تلك الصفات الاخرى
 فان قدر لها الجواز ايضاً لزم حدوثه ايضاً ولزم اتصاف فاعلها بامثالها ليتمكن
 بها من ايجادها ولزم الدوران كانت هذه الصفات هي الاولى او التسلسل ان
 كانت غيرها فاذن الافعال لا يمكن صدورها عن فاعل تكون تلك الصفات في
 حقه جائزة لا يقال نحن انما اترضنا على استدلالكم على وجوبها بمجرد الفعل وهذا
 الذي اجبتم به لم يوضح الاستدلال به على ذلك بل حاصله استنباط دليل آخر

على وجوب تلك الصفات للفاعل وهو انها لو كانت جائزة لازم الدور او التسلسل
 لانا نقول انما استلزم جواز تلك الصفات الدور او التسلسل من حيث ان كل
 جائز لا يكون الا فعلا حادثا والفعل الحادث يدل على تلك الصفات ثم نقل الكلام
 اليها ويلزم الدور او التسلسل فصيح ان الفعل يدل على وجوب تلك الصفات
 وجوبا مطلقا بحسب تلك الذوات وذكر الدور او التسلسل في هذا الوجه يان
 لوجه دلالة على ذلك والله الموفق وقوله لتوقف احداثها عليها أي على امثالها
 (ص) * واذا عرفت وجوب قدم الصفات عرفت استحالة عدمها لما قدمنا
 من بيان استحالة العدم على القديم

(ش) * هذا ظاهر وقد قدمنا برهان القاعدة الكلية وهي ان كل ما ثبت
 قدمه استحالة عدمه

(ص) * نخرج بهذا استحالة التغير على القديم مطلقا اما في ذاته
 فلو وجوب قدمه وبقائه لما مر واما في صفاته فلما ذكر الان ومن ثم استحالة على علمه
 ان يكون كشيء اتي يحصل له عن دليل او ضرور يا اي يقارنه ضرر كعلمنا بأننا
 او يطرأ عليه سهوا او غفلة واستحالة على قدرته ان نحتاج الى آلة او معاونة
 وعلى ارادته ان تكون لغرض وعلى سمعه وبصره وكلامه وادراكه على القول بعمان
 تكون بمجاجة او مقابلة او اتصال او يكون كلامه حرفا او صوتا او يطرأ عليه
 سكوت لاستلزام جميع ذلك التغير والحدوث

(ش) * هذا كله ظاهر ولزده بيانا فنقول اما وجه استحالة التغير على
 الذات العلية وصفاتها فلانه ان كان من عدم الى وجود فوجوب القدم
 للذات الكريمة ولجميع صفاتها يمنع ذلك لانه عبارة عن سلب العدم السابق على
 الوجود وان كان من وجود الى عدم فوجوب البقاء لها يدفعه لانه عبارة عن

سلب العدم اللاحق بعد الوجود وقد سبق في العقيدة ذكر برهان وجوب
 القدم والبقاء للذات العلية واصفاتها ولما كان ذكره في انصفات قرياً من هذا
 الموضع قلت واما في صفاته فلما ذكر الآن ولما كان ما ذكرته في الذات بعيداً عن هذا
 المحل عبرت في الاشارة الى ما سبق من برهان قدمها بقولي فلما مر واما ما ذكرت
 من استحالة الكسب على علمه تعالى فظاهر لان العلم الكسبي لا يكون الا حادثاً
 وعلمه جل وعلا قديم لا يتجدد وانما قلنا ان الكسبي لا يكون الا حادثاً لانه اما
 ان يفسر بالعلم الحاصل عن النظر وهو الذي غلب عليه العرف او بما تعلقت به
 القدرة الحادثة ولا ينبغي تجدد وحدوثه على كلا التفسيرين وهذا الثاني هو
 معناه الاصلى وهل يستلزم سبق النظر عقلاً او عادة فيحوز في العقل احداث
 علم واحداث قدرة عليه من غير تقدم نظر قولان والثاني مذهب امام الحرمين
 وهو الحق لان قبول الجوهر للعالم والقدرة عليه نفسي له وتقدم النظر لا يصح
 ان يكون شرطاً للقدرة على العلم لان القدرة مقارنة للعالم والنظر يتأق به ولا
 يصح ان يكون شرط الشيء ما لا يوجد الا حال عدمه واما عدم اشتراط النظر
 في العلم فللالتفاق على ان العلم النظري يحوز ان يقع ضرورياً واذا عرفت استحالة
 الكسب على علمه تعالى لا يثبت به سبق الجهل واتصاف الذات العلية بوصف حادث
 عرفت ان ما وقع في الكتاب والسنة موها ظاهره حدوث العلم وكسبه يجب
 انقطع بان ظاهره غير مراد وذلك كقوله تعالى ^١ ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن
 الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين ^٢ فليس المراد انه تجدد له تعالى بالفتنة علم
 بالصادق والكاذب من خلقه كيف وعلمه جل وعلا ازلي محيط بكل معلوم وعلى
 وفق علمه القديم وارادته النافذة تجري احكام الكتابات كلها الا يعلم من خالق
 وهو اللطيف الخبير وتأويل الآية ان المراد الاجبار بانه تعالى مجازي المكلفين

بما علمه منهم ازلا من خير او شر فاطاق العلم على الجزاء المتأخر عن وقوع
امارته من خير او شر لان وقوع ذلك كله على وفق علمه جل وعز وتسمية
الجزاء بالعلم من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق وهو مجاز شائع في اللسان والفننة
قال الزمخشري في الامتحان بشدائد التكليف من مفارقة الاوطان ومجاهدة
الاعداء وسائر الطاعات الشاقة وهجر الشهوات والملاذ وبالفقر والتحط وانواع
المصائب في الانفس والاموال ومصايرة الكفار على اذاعهم وكبدهم وضررهم والمعني
احسب الذين أجروا كلمة الشهادتين على انفسهم واطاوا القول بالايان انهم
يأركون كذلك غير محتجين بل يمتحنهم الله بضروب المحن حتى يبلو صبرهم وثبات
اقدامهم وصحة عقائدهم وخالوص بانيهم ليميز الخالص من غير الخالص والرائع
في الدين من المضطرب والمتمكن من العابد على حرف انتهى قال ابن عطية
والصدق والكذب على بايها اي من صدق فعله قوله ومن كذبه انتهى واما
ما ذكرته من استحالة علمه تعالى ضرور يا فذلك انما يتبين بمعرفة الضروري ماهو
فقول قال المقترح الضروري يطلق على اربع معان مالمس بمقدور بالقدرة
الحادثة وتقبضه المكتسب وهو المقدور بها وهذا لا يختص بالعلم بل يقال حركة
ضرورية اي غير مقدورة بالقدرة الحادثة الثاني ما علم بغير دليل الثالث ما علم
من غير تقدم نظر وهذان يختصان بالمعلوم الرابع ما قارنه ضرر وحاجة كعلم
الانسان جوعه والمه وهذا المعنى الاخير هو المستحيل في حق علم الباري جل
وعلا دون المعاني الثلاثة ولاجله امتنع اطلاق لفظ الضروري عليه وكذا يمتنع
اطلاق لفظ البديهي على علمه تعالى وهو كالضروري الا انه لا يقتزن بضرر
ولا حاجة وانما استعمال اطلاقه على علمه جل وعلا لانه يشعر بالحدوث اذ يقال
بدء النفس الامر اذا اتاها بغنة بغير سابقة شعور بمقدمات تعلب على الظن

وجوده . والحاصل ان العلم الحادث ينقسم ثلاثة اقسام ضروري وبديهي
وكسبي ولا يطلق واحد منها على علمه تعالى وما ماذكرت من استحالة طرؤ السهو
والغفلة على علمه تعالى فظاهر لانهما يستلزمان الاتصاف بالجهل وذلك في حق
من تنزه عن كل نقیصة محال ولان ما سعي او غفل عنه فقد انعدم علمه تعالى به
ووجوب البقاء لعلمه تعالى ولجميع صفاته يدفع تجويز ذلك والسهو والغفلة متقاربان
في المعنى الا ان السهو كثيرا ما يستعمل عرفا في الدهول مع اعتقاد ما يضافه
والغفلة اعم فلهذا جمعت بينهما (قوله) واستعمال على قدرته ان تحتاج الى آلة او
معاونة يعني لان ذلك يفضي الى حدوثها اذ يكون قادراً عند وجود تلك الآلة
او المعاون وعاجزا عند عدمهما ولا يحجب بادعاء قدم الآلة والمعاون لما علم من
وجوب الحدوث لكل ما سواه تعالى وايضا لو توقف تعلق قدرته تعالى بشيء
من الممكنات على واسطة آلة يفعل بها او معين يشاركه في الفعل لازم توقف
سائر الممكنات على مثل ذلك لوجوب استواء الممكنات كلها بالنسبة الى قدرته
جل وعلا وذلك يؤدي الى التسلسل لان تلك الوسائط المقدرة هي من جملة
الممكنات الحادثة اذ لا يجب الوجود الالذاته العلية وصفاته فيجب ان يتوقف
ايجادها ايضا على وسائط حادثة اخرى ثم كذلك وبهذا تعلم ان اخباره سبحانه
وتعالى لايجاد ممكنات مع ممكن آخر كخباره جل وعلا ايجاد الشبع مع الاكل
والري مع الثرب والاحراق مع مس النار وتفریق الاجزاء مثلا مع حد
السيف وحز العضو والمقدور مع القدرة الحادثة ونحو ذلك مما لا ينحصر لا يدل
جميع ذلك على ان لتلك الامور المقارنة تأثيرا فيما اقترنت به لا استقلالا ولا
معاونة بل وجودها وعدمها بالنسبة الى التأثير سواء وايجادها جل وعلا الممكن مع
ممكن يقارنه كاليجاد له تعالى منفردا بدون مقارنة ممكن آخر فتعالى ان يكون

فعله بواسطة او علاج انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون بلا كاف
ولا نون وقال جل من قائل ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة
ايام وما مسنا من لغوب أي ما مسنا في خلقها من تعب فتبارك الله رب العالمين
(قوله) وعلى ارادته ان تكون لغرض يعني لغرض يعمه على ايجاد الفعل وهو
محال في حقه تعالى سواء كان لغرض راجعاً اليه او الى خالقه اما وجه الاستحالة
في الغرض الرابع اليه فلا نه ان كان ذلك الغرض قديماً وجب قدم العالم ولزم
الفعل بالايحاد وجاء مذهب الفلاسفة وذلك مما قد فرغنا من ابطاله وان كان
حادثاً يتصف به بعد الايحاد لزم قصه وحاجته قبل ايجاد افعاله التي حصلت
له غرضه ولزم انصافه بالحوادث لتعدد الكمالات له حيثئذ بواسطة خالقه وذلك
كأنه مفيض الى حدوده ويتعالى عن ذلك من لا أول لوجوده الغني الذي يفتقر
اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء ولما وجه الاستحالة في الغرض الرابع الى
خالقه فانه لا يجب عليه تعالى مراعاة صلاح ولا اصح وقد نكثنا في العقيدة على
برهان استحالة الامرين في فصل خالق الافعال بأنهم من هذا وسنشرح ذلك في
محله شرحاً يزيل عنه كل غطاء ان شاء الله تعالى (قوله) وعلى سمعه وبصره
وكلامه وادراكه على القول به ان يكون بمجارحة هذا راجع الى الجميع وقد قدمنا
البرهان على استحالة الجسمية في حقه تعالى فهو يسمع بغير اذن ولا صماخ ويرى
بغير حدة ويتكلم بغير فم ولا لسان ويدرك على القول بزيادة الادراك بغير
الات المعتادة للشم والذوق واللمس (قوله) او مقابلة راجع الى الرؤية (قوله)
او اتصال راجع الى الادراك عند من اثبت (قوله) او يكون كلامه حرفاً او
صوتاً لانه لو كان كلامه يتركب من الحروف والاصوات لكان ذلك الكلام
حادثاً ضرورة استحالة اجتماع حرفين فاكثر في محل واحد فلا توجد الحروف

الامر

الامر
مستند

مستمع

في محل واحد حتى يتعدم سابقها ويتجدد لاحقها وكل ما سبق وجوده العدم او
 طراً على وجوده العدم فهو حادث فالحروف والاصوات لا تكون ابدا الا
 حادث فلو تركب الكلام منها لكان حادثاً ضرورة ان المركب من الحوادث
 حادث وذهب المشوية المنتمون الى الظاهر الى ان كلام الباري تعالى انقائم
 بذاته حروف واصوات ومع كونه حروفاً واصواتاً هو قديم ازلي وهؤلاء اصحاب
 غاية في الضلالة وتورط في مجبوحة الجاهالة فان من سوام من اهل البدع ربما
 تعرض لهم شبهة مخيلة لا تنعدم من اول مرة بالضرورات اما هؤلاء فلم يراءوا
 ضروريات العقول ولا وقفوا من اول مرة عند شيء منها فعوذ بالله من الخذلان
 كاعتقادهم ان الباري تعالى جسم مستوعب على العرش بالماسة والاستقرار ثم ينتقل
 كل ليلة جمعة عند ما يبقى ثلث الليل وينزل عن مكانه الى السماء ثم يعود عند
 الفجر الى مكانه وهم على صنفين صنف منهم قالوا بتغيره وتصوره ونشككه على
 شكل الانسان وهؤلاء مساوون لليهود في هذا الاعتقاد وصنف آخر منهم
 قالوا بتغيره من غير شكل ولا جارية ثم اتفقوا على ان كلامه سبحانه قديم
 حروف واصوات منقطعة يتكلم بما شاء منها باللسان العربي والتجعي وضروب
 الاسنة الموضوعة لاهل الارض فيقولون انه ينطق بالباء والميم وسائر الحروف
 لا على مخارج الحروف والذين قالوا بأنه على شكل الانسان قالوا انه يتكلم
 بالحروف على مخارجها وجملة قديمة وهو ينظمها كيف يشاء وعلى اي لغة يشاء
 وكيف تدخل المشيئة القديمة لولا ان الله يسلب عقل التمييز لمن يشاء وهو عندهم
 يتكلم اذا يشاء ويسكت اذا يشاء فاذا سكث لا يتعدم كلامه ولكنه صمت
 واكنه تعالى الله عن قولهم ومن شيع مذهبهم ان القاري اذا قرأ من كتاب
 الله تعالى آية فالذي يسمع منه هو الكلام القايم بالله سبحانه وقد وجد في محل

هذا القاري. ولم ينتقل عن ذات الاله وزعموا ان حروف المصحف عين كلام الله تعالى من غير ان ينتقل أيضا عن ذاته وهذا قول النصارى بتدرع عيسى عليه السلام بالصفة الازلية التي هي العلم من غير ان تفارق الاله ولكن النصارى خصصوا بذلك واحدا من الخلق وهو عيسى عليه السلام وهو لا يحكموا بذلك في حق كل قاري يتلو آية من كتاب الله والحكم بقدم حروف واصوات لتعدد والعدم سابق لها ولاحق وكون الشيء الواحد يحل محلين خروج عن دائرة العقل ويجعد للضرورات وكيف يوسم بالعقل من يقول ان الحروف اذا صيغت من زبر الحديد حتى يفهم منها آيات من كتاب الله تعالى فهي باعيانها عين كلام الله تعالى وكانت اذا كانت زبرا حادثة فلما صارت حروفا انقلبت قديمة واطلقت طائفة منهم القول بأن الحروف المكتوبة الدالة على اسم الله تعالى هي الله المعبود بحق وان كتبت في أما كن فهو واحد في أما كن قال ابو حامد ويزعمون ان يبرق ما يكتب فيه اسم النار والقوم مبتلون بعظيم العباوة قال ابن دهاق وهذه الطائفة اجهل الناس في طريق النظر بات واكثر خلق الله حمودا على الحسيات حتى حملهم ذلك على انكار وجوب النظر في المخلوقات وقالوا ان الاشتغال بالنظر في العقليات بدعة وضلالة وريب في الدين وتشكيك في مذهب المسلمين وتسموا بالسنية المتورعين بترك النظر في آيات رب العالمين وما يمجدها يا ابتائنا الا الكافرون قال وهم عامة معضة لا يفهمون حقيقة ولا مجازا ولا يفرقون بين واجب ولا ممكن ولا مستحيل ولهذا يقولون ان الله تعالى قادر على قلب الحقائق وان يوجد المستحيلات اذا ارادها كالجمع بين الضدين وانما يمنع عندهم المحال في عقول الخلق وقدرة الله تعالى سالحة لا يقاومها وانما منع من ذلك انه لم يردده ولو اراده لكان فلا محال عندهم بوجه من الوجوه وانما هو لو

اراده لكان واعتقاداتهم موجودة كثيرة في العامة وفي جلامدة طلبة العلم ولهذا
 صرح بعض المتفقه في زمان الغزالي بقريب من مذهبهم فقال في قوله تعالى لو
 اراد الله ان يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء وفي قوله لو اردنا ان نتخذ لهما وهو
 الزوج لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين فقال ما منع من ذلك الا انه لم يرد
 فلما بلغ ذلك حجة الاسلام الغزالي رحمه الله قال وهلا انتبه هذا النبي لقوله ان
 كنا فاعلين انه لو كان فعلا من افعالنا تاله هذه التسحية وقوله لاصطفى مما
 يخلق ما يشاء اي لو اراد ذلك لكاف خلقا يسميه ابنا بمعنى الرافعة والرحمة
 لا بمعنى التولد على حقيقة النبوة وعليه نبه سبحانه بقوله ان كل من في السموات
 والارض الا آت الرحمن عبداً تنبهاً على ان النبوة والعبودية لا يجتمعان وكذلك
 الرق والزوجة لا يجتمعان وزعموا ان التقديم سبحانه لو لم يوصف بالافتقار على
 ذلك لكان عاجزاً وذلك منهم جهل بما يتعلق به الافتقار والعجز يلزمهم على
 هذا ان يكون سبحانه قادراً على اختراع اله مثله قديم لا اول له فان امتعوا من
 ذلك الزموا كونه عاجزاً على مقتضى رأيهم والعاجز ليس باله وان حكموا
 باقتداره على ذلك لزمهم من الكفر ما لزم من قال بوجود مثل لله تعالى اذ لا
 فرق في الكافرين بين من يجوز في حق الله تعالى ما يقدح في الوهيته وبين من
 يحكم بوقوع ذلك فتركب مذهب المشوية من ثلاث جهالات احداها جهالهم
 باللسان والفرق بين مجازيه وحقيقته ولهذا حكموا بظاهر ما ورد من الاستواء
 على العرش والتزول الى السماء في الثلث الاخير من الليل وكون القرآن كلام
 الله محفوظاً في الصدور مقرواً بالالسن مكتوباً في المصاحف وما ورد من نداء
 الله في الآخرة بصوت يسمعه من قرب ومن بعد وغير ذلك مما لا يحصى الثانية
 جودهم على ما سبق اليهم من ظاهر اللفظ الثالثة مغالطتهم العقول حذرا من

ترك الظاهر ولا شك ان الجاهل باللسان وعدم اتقان فني البلاغة والبيان
والبعد من ممارسة العلوم العقلية على مقتضى التنبيهات الشرعية ثم التماس مع
عدم ذلك كله على الخوض فيما يحتاج الى علوم عديدة وفكرة متقدمة وتأيد
المحي من غير اخذ عن اهل العلم وحسن ادب في التلقي منهم اصل لكل ضلالة
وكفر والعباد بالله وبالمجلة فاعتقاد المشوية تألف من ضلالات ثلاث من
يهود وتصور واعتزال فهم مع اليهود في اعتقادهم الجسم في حق الاله ومع
النصارى في اعتقاد حلول الكلام في الاجسام وانه لا يفارق مع ذلك الاله ومع
المعتزلة في اعتقاد ان كلام الله تعالى حروف واصوات وهو نص مذهب اليهود
ايضاً غير ان المعتزلة لم يقولوا بقيام الحروف والاصوات به سبحانه وتعالى لما
تفطنوا لحدوثها وادركوا ان قيام الحوادث بذاته تعالى محال وهو لا يحكموا
بذلك لعظيم غباوتهم وجهلهم بالضروريات التي تدرك باوائل العقول واشترك
الجميع في عدم تفعل ما قاله اهل الحق من اثبات كلام ليس بحرف ولا صوت
قائم بنفس المتكلم يعبر عنه بالكلام اللفظي والكتابة والرموز والاشارات واحتج
اهل الحق على اثباته شاهداً بان الامر والنهي يمد حالة امره ونهيه من نفسه
طلباً جازماً بالضرورة ويدل عليه بالعبارات المختلفة وما يمرض له الاختلاف
مغاير لما يمرض له الاختلاف ولان العبارات بالجمل والمواضعة والتوقيف وما
في النفس حقيقة عقلية لا بالجمل والتوقيف وزعمت المعتزلة ان ما يمدد الطالب
في نفسه يرجع الى ارادة الامثال وبرهون الخبر الى العلم بنظم الصيغة فالخاصل
الاتفاق على وجدان اصل المعنى في النفس وانما النزاع في تمييزه عن الارادة
والعلم واحتج الاصحاب على مغايرته للارادة بوجود الامر بدونها وبينوه بوجوده
الاول ان الله تعالى امر الكفار بالايمان والعصاة بالطاعة ولم يرد وقوع ذلك

منهم اذ لو اراد ذلك لوقع والا لزم النقص بنفوذ مشيئة العبد بدون مشيئة الله تعالى وقد اتفق السلف قبل ظهور البدع على ان «ما شاء الله كان وما لم يشأ الله لم يكن» الثاني ان الامر يتعلق بفعل الغير والارادة لا بمعنى الشهوة والمجبة لا تتعلق بالا بفعل المريد الثالث ان من حلف ليفضي غريمه دينه غداً ان شاء الله فتمكن من قضاائه ولم يقضه لم يحنث مع ان الله تعالى قد امره بذلك فلو تضمن الامر الارادة لكان قد شاء الله فضاء فكان يجب ان يحنث ولم يحنث بالاجماع قالوا ولان المعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده انه اذا اعتذر بانه يخالفه فلم يصدقه فاراد تمهيد عذره فانه يأمره بمحضته ويريد مخالفته فاذا امره فقد تحقق الامر بدون الارادة للامثال قال ابن التلساني وهذا لا حجة فيه فان عذره ثمهد باظهار انه آمر ولا يتوقف على انه آمر حقيقة ومثله للاشعرية في الطلب النفسي الذي اثبتوه اي ان هذا الامر لم يوجد معه الطلب النفسي قالوا ومن الدليل على المغايرة انه يحسن ان يقال اريد منك فعل هذا ولا آمرك به ولو كان كل أمر مرید التناقض وهذا ايضاً ضعيف لانه يمكن ان يعمل قوله اريد منك على اني احب ذلك واشتبه فلا ينافي ذلك في الامر واما رد الخبر الى العلم بنظم الصبغة فباطل ايضاً لان نظم الصبغة يختلف باختلاف الصبغ الدالة على المعنى والخبر النفسي لا يختلف ولان الصبغة الواحدة قد تستعمل في الخبر والطلب معاً والعلم بنظمهما لا يختلف وما في النفس يختلف واذا ثبت ان لنا قولاً نفسياً فحسمته كلاماً مأخوذاً من موارد اللغة وقد قال تعالى «ويقولون في انفسهم» وقال «اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون» لم يكنهم بالنسبة الى القول بالسنتهم وانما كذبهم بالنسبة الى ما تكلمه ضمائرهم وقال الاخطل

(١) ان الكلام في القواد وانما يتم جعل اللسان على القواد دليلاً
وهل اطلاقه على ما في النفس وعلى اللفظ بطريق الحقيقة او هو حقيقة
في القول مجاز في النفسي او بالعكس ثلاثة اقوال والذي استقر عليه رأي
الشيخ ابي الحسن الاشعري انه مشترك واختار المعتزلة انه حقيقة في اللفظ
بدليل تبادره عند الاطلاق الى الفهم ولا يمتنع ان يكون حقيقة لغوية في
النفسي وحقيقة عرفية في اللفظي واذا عرفت مذهب اهل الحق في كلام الله
تعالى عرفت ان اطلاق السلف على كلام الله انه محفوظ بالصدر ومقروء
بالاسنة ومكتوب في المصاحف لا يعمل على الحلول الذي فرغنا من بيان
استغائه بل لما كانت هذه الاشياء دالة على كلامه جل وعلا اطلق عليها كلامه
من باب اطلاق اسم المدلول على الدال واطلق على انه موجود فيها اي فهماً
وعلماً لان الشيء له وجودات اربع وجود في الاعميان ووجود في الازهار
ووجود في اللسان ووجود بالبيان وهو الكتابة وبهذا نعرف ان التلاوة غير المتلو
والقراءة غير المقروء والكتابة غير المكتوب لان الاول من كل قسمين حادث
والثاني قديم وهو كلام الله جل وعلا والتلاوة والقراءة والكتابة متاهية والمقروء
والمكتوب لا نهاية له وبالجملة فالاطلاقات اللفظية تابعة للنقل من حيث
اطلاقها ومعانيها تابعة للعقل من حيث الحمل عليها فلا بد من فهمها على ما يصح
لان الالتقاط متبوعة مطلقاً برفض لظاهرها قواطع العقل والالزام كل ضلال
وكفر والالتقاط وجوه دلالتها متكثرة وانما تنضبط بطول ممارستها مع اتفاق
القوانين العقلية . واعلم ان مشكلة الكلام ذات تشعب كثير وبحث مع المبتدعة
منتشر شهير حتى قيل انما سمى فن اصول الدين علم الكلام لاجله وقد استبان
الحق بما ذكرناه في المسئلة فرائنا الاعراض عن كثير من المباحث المذكورة فيها

للمحافظة من التطويل بل لا كبير جدوى له ولهذا قال بعض المحققين الحق ان
التطويل في مسألة الكلام بل وفي جميع صفاته تعالى بعد ما يستبين الحق في
ذلك قليل الجدوى لان كنه ذاته تعالى وكنه صفاته محبوب عن العقل وعلى
تقدير التوصل الى شيء من معرفة الذات فهو ذوقي لا يمكن التعبير عنه والله
سبحانه اعلم (قوله) او بطراً عليه سكوت اشارة الى مذهب المشوية الذين وصفوا
كلامه تعالى بالسكوت تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً بل لم يزل سبحانه متكلاً
ولا يزال اذ لو جاز ان يسكت جل وعلا عن كلامه لجاز ان ينصف كلامه تعالى
بالعدم وذلك يوجب حدوثه وما ادعاء المشوية من كون الكلام مع السكوت
هوس لا حاصل له اذ لا معنى للسكوت الا انعدام الكلام فان كان السكوت
قبل وجود الكلام لزم سبق العدم عليه وذلك نفي لقدمه واثبت لحدوثه وان
كان بعد وجود الكلام فقد طرأ على الكلام العدم وذلك ينفي بقاءه واذا انفي
البقاء انفي القدم لما عرفت ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه وينعكس بعكس
التقبض الموافق الى ان كل ما لم يستحل عدمه لم يثبت قدمه واذا انفي القدم
ايضاً لزم ضده الذي هو الحدوث وبالجملة فالسكوت يستلزم عدم الكلام السابق
وتجدد الكلام اللاحق فيكون اللاحق حادثاً بغير واسطة والسابق حادثاً
بواسطة ان ما لحقه العدم لزم ان يسبقه العدم واذا لزم من السكوت حدوث
الكلام لزم منه حدوث الذات الموصوفة به لما عرفت ان قيام الصفة الحادثة
بشيء يوجب حدوث ذلك الشيء ودعوى الانصاف بذلك لمن تنزه عن
الحوادث في ذاته وجميع صفاته جل وعلا كفر لاحالة وما ورد في الحديث مما
يخالف هذا الذي قررناه فوُزِلَ عنه ما ورد في الحديث ان الله يسمع انسان يوم
القيامة قائلاً يقول يقول الله سبحانه أنصتوا كما انصت لكم انا اليوم ظلم ان

وهم من المشوية

والله اعلم
بالحق

دعوى المشوية
بالحادث كغير

جاوزني ظلم ظالم قال ابن دهاق يرجع معنى الحديث الى ان الباري سبحانه
 وتعالى يعلم ويرى ويسمع ومع ذلك لا يخاف لهم سمعاً لحبره باعالمهم لان الله
 تعالى يجوز عليه ان يهتت فان ذلك كان يكون من انعدام كلامه وكلامه تعالى
 قديم وقد تقدم ذكر الدليل القاطع على ان القديم لا ينعدم عند ذكرنا حدوث
 العالم انتهى قلت يعني انه تجوز باطلاق الصمت على لازمه وهو عدم ادراك
 ما عند الصامت من الخبر وبهذا تعرف انه ليس معنى كلام الله موسى تكليماً لكنه
 ابتداء الكلام له بعد ان كان ساكناً ولا انه بعد ما كلمه انقطع كلامه وسكت
 تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وانما المعنى انه تعالى بفضله ازال المانع عن موسى
 عليه السلام وخاف له سمعاً وقواه حتى ادرك به كلامه القديم ثم منعه بعد ذلك
 ورده الى ما كان قبل سماع كلامه وهذا معنى كلامه لاهل الجنة وروى ابن
 موسى عليه السلام عند قدومه من المناجاة كان يسد اذنيه لئلا يسمع كلام
 الخلق اذ صار عنده كاشد ما يكون من اصوات البهائم المنكرة حتى لم يكن
 يستطع سماعه بعد ثلثين ما ذاقه من اللذات التي لا يحاط بها ولا تكيف عند سماع
 كلام من ليس كمثل شيء جل وعلا ولولا انه سبحانه يقيه عما ذاق عند مناجاته
 مما لا يقدر على وصفه لما امكن ان يأنس الى شيء من الخلوقات ابداً ولما انتفع
 به احد فسبحانه من لطيف ما اوسع كرمه واعظم جلاله ومن اعجب الامور في
 هذا عدم ذوبان اللذات من موسى عليه السلام وتلاشيها حتى تصير عدماً متخففاً
 عند اطلاعه من ذي الجلال على ما اطلعت لولا انه ثبتها وامسكها الذي امسك
 السموات والارض ان تزولا واما تأويل المعتزلة كلام الله سبحانه لموسى عليه
 السلام بخلاف حروف واصوات في الشجرة يسمع منها ما اراد الله تعالى ان يوصله
 اليه فبناء منهم على مذهبهم الفاسد من انكار الكلام القديم القائم بذاته تعالى

معنى كلام الله موسى تكليماً

عاجل
عاجل
عاجل

وعلى طاهر
على طاهر
على طاهر

وقد سبق رد ذلك عليهم وايضا فالذي يدل عليه قوله تعالى «آني اصطفتك على
الناس برسالاتي وبكلامي» وتسميته عليه السلام بكليم الله انه خص بسماع كلام
الله القديم القائم بذاته وهو الذي نقل عن الساف ودرج عليه الحلف ودلت
عليه السنة والقرآن ولو كان اصطفاؤه مجرد سماعه كلاماً حادثاً خالقه الله في
جسم من الاجسام لكان كل من سمع كلاماً من مخلوق قد شاركه في ذلك لان
الذوات الحادثة وصفاتها مخلوقة لله تعالى فان اجابوا بأنه خص بخلق الله الكلام
فما لا يعتد منه الكلام قبل لهم وهذا ايضا لا خصوصية فيه لوجود مثله في
سائر الانبياء وايضاً فاطلاق كلم الله موسى بمعنى خالق الكلام مجاز ونوكيد
الفعل بالمصدر في الآية ينعمه فان قلت لا نسلم ان التوكيد يدفعه لوقوعه مع
المجاز ومنه

((بكي الحز من عوف وأنكر جلد مرموع عجباً من جذام المطارف))
سئلنا دفع التوكيد للمجاز لكن انما يدفعه في الآية ان لو وقع بالمعنى الذي
يدفع نوب المجاز في السببة اذ فيها وقع النزاع في الآية لا في المستدل لأن الكلام
حقيقة قد وقع وانما النزاع من وقع قلت الجواب عن الاول ان اليت من باب
الاستعارة التسمية لوقوعها في الفعل والاستعارة مطلقاً مبنية على تناسي التشبيه
حتى قال فيها طائفة من علماء البيان انها حقيقة لغوية فيصح التوكيد فيها للمبالغة
في دخول المشبه في جنس المشبه به والآية لا قرينة فيها على الاستعارة بخلاف
اليت فان قرينة الاستعارة فيه اسناد العجيج الى ما لا يتأتى منه حقيقة الا انه
لا يسلم هذا الجواب من ورود الاعتراض عليه بالمصادرة عن المطالب اذ احصم
يدعي ان الكلام ليس الا الحروف والاصوات وقد اسند في الآية الى ما لا يتأتى
منه فهو عنده كالسناد العجيج في اليت الى المطارف لكن اهل السنة رضي الله

عنهم انما استدلو بالآية بعد ان قام لهم البرهان القطعي على عدم انحصار الكلام
 في الحروف والاصوات فصح الاستدلال بها ولا يعترض بالبيت لما سبق وايضاً
 فادعاء هدم قاعدة شهيرة بين علماء اللسان بمجرد ان لا يخفى
 ضعفه والجواب عن الثاني منع ان النزاع انما هو في النسبة لا في المسند وذلك
 ان المعتزلة موافقون على ان اسناد الكلام الى الله تعالى حقيقة لا مجاز وانه هو
 الذي كلم موسى لا غيره لكن تأولوا الكلام المسند اليه على معنى الخلق للكلام
 فمعنى كلم عندهم خلق الكلام والتكلم عندهم الخلق للكلام ولا شك ان
 استعمال كلم بمعنى خلق الكلام مجاز فتوكيده بالمصدر يدفعه وان زعم المعتزلة
 ان كلم بمعنى خلق هو الحقيقة وغيره مجاز كان النزاع بينهم لغوياً ويلزمهم ان
 لا متكلم حقيقة الا الله تعالى اذ لا خالق سواه ومنهم لذلك بمقتضى اصلهم
 الفاسد في تأثير القدرة الحادثة في مقدورها لا يسمع لقصاده وبالجملة فنحن لم
 نذكر هذه الآية الا على سبيل التقوية لاثبات الكلام النفسي القديم بسمع
 موسى عليه السلام له والا فانكار الكلام النفسي وحصره في الحروف والاصوات
 واضح البطلان عقلاً ونقلًا واذا ثبت الكلام النفسي ووجد في الكتاب والسنة
 اسناد الكلام اليه تعالى وجب اعتقاد ظاهره وان المراد كلامه القديم القائم
 بذاته والتعرض لاجزاء اللفظ عن ظاهره والصحيح من غير موجب بدعة
 ومغالطة لاجماع الصحابة وتابعيهم باحسان ولا شك ان المتبادر الى الذهن لغة
 وعرفاً من قوله تعالى وكلم الله موسى تكليماً غير نظير الى التوكيد انه كلمة من
 غير واسطة بل بكلامه القديم القائم به وكذلك قوله اني اصطفتك على الناس
 برسالاتي وبكلامي انما يتبادر الى الذهن من هذه الاضافة الكلام القائم به
 جل وعلا لا سيما مع ما اقرنت به من اصطفاً موسى عليه السلام بها على الناس

ولا موجب لصرف اللفظ عن ظاهره الا نوه انحصار الكلام في الحروف
والاصوات وقيامها بذاته تعالى محال فتعين التأويل وجوابه انه قد سبق بطلان
هذا التوهم فتعين الابان بالظاهر اذ لا عارض للمرجوح وايضا فقول المعترض ان
التوكيد في الآية انما يحقق المسند وليس فيه وقع النزاع بل في النسبة نقول على
تقدير تسليمه ان لم يحقق النسبة فلم يقتض خلاف ظاهرهما فتعين الظاهر لعدم
الصارف عنه (قوله) لاستلزام جميع ما ذكر التغير والحدوث قد ذكرنا وجه
ذلك في جميعها مفصلا وبالله التوفيق

(ص) (٠ فصل) ثم نقول يجب لهذه الصفات الوحدة فتكون قدرة واحدة
وارادة واحدة وعلماً واحداً وكذا ما بعدها ويجب لها عدم النهاية في متعلقاتها
فتتعلق القدرة والارادة بكل ممكن والعلم والكلام بجميع أقسام الحكم العقلي
وهي كل واجب وجائز ومستحيل والسمع والبصر والإدراك على القول به بكل
موجود.

(ش) ذكر في هذا الفصل حكيمين من احكام الصفات احدهما وجوب
الوحدة لكل واحدة منها الثاني وجوب عموم التعاق لما تعلق منها في كل ما تصلح
له فقولي ويجب لها عدم النهاية اي للتعلق منها وهو ما عدا الحياة اما الوحدة في
الصفات فهي مما لا خلاف فيها عند اهل السنة في جميعها الا العلم والكلام اما
العلم يخالف فيه ابو سهل الصعلاوي من الاشعرية واثبت لله تعالى علوماً لا نهاية
لعددتها كما ان متعلقاتها كذلك ورد عليه الجمهور بوجهين احدهما انه يلزم على
قوله دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال الثاني انه مخالف للاجماع لان
القائل قائلان قائل باثبات العلم القديم مع وحدته وقائل بنفيه اما ثبت تلوم
قديمة لا نهاية لها فجميع على بطلانه قال ابن التلمساني والرد الاول فيه نظر فان

الذي قام الدليل على استحالته وجود حوادث لا نهاية لها وينبوا الاستحالة فيها
 بوجوده لا تطرد مع فرض القدم كاستدلال خروج بعضها عن الجملة ونسبة الجملتين
 ولزوم تطرق الأقل والأكثر لما لا ينتهي فان فرض نفي الواجب محال بخلاف
 الحوادث وكذلك الاستدلال بالجمع بين عدم النهاية والانتفاء لا يطرد هنا
 لوجوبها وكذلك الاستدلال بان كل واحد مسبوق بعدم نفسه فلكل مسبوق
 بعدم كل ذلك لا يمكن تقريره هنا قال فالوجه في الرد الاعتماد على الوجه
 الثاني وهو الاجماع انتهى فان قيل كيف يستقيم القول بوحدة العلم مع انه
 تعالى عالم بما سيكون وبالكاين والعلم بما سيكون مغاير للعلم بالكاين لان العلم بما
 سيكون يستلزم عدم ذلك المعلوم والعلم بكونه يستلزم وجوده فلو كان عينه لزم
 ان يكون احدهما تعلق بالشيء على خلاف ما هو عليه فالجواب ان الباري تعالى
 في ازالة علم وجود الشيء مضافاً الى وقته المعين كما يعلمه مضافاً الى محله المعين
 ويعلم انه معدوم قبل وجوده وان كان مما لا يبقى فيعلم عدمه بعد وجوده فليس
 علمه مظهروفاً مقيداً بالزمان بل علمه تعلقاً بايجاد الموجود مضافاً الى الزمان
 والاضافة للزمان صفة للفعل لا ظرف للعلم فليس علمه زمانياً فيوصف بالماضي
 والحاضر والمستقبل وانما منشأ هذا الغلط من حيث الاخبار عن ذلك المتعلق
 الخصوص بالقول اللفظي فان تقدم زمن الاخبار عنه من حيث الاخبار عن
 زمن وجود ذلك الفعل سمي الاخبار مستقبلاً وان تأخر سمي ماضياً وان قارن
 سمي حالاً فللماضي والمستقبل والحال تسميات تعرض باعتبار الاخبار عنه اما
 تعلق العلم بوجوده في الزمن المتعين فشيء واحد ويقرر ذلك انا لو قدرنا علماً
 بقدم زيد عند طلوع الشمس من يوم كذا بانباء صادق وقدرنا دوام ذلك العلم
 من غير ان يعرض لنا سهو او غفلة لم نحتاج عند قدمه الى تجديد علم بقدمه بل ما

وقع هو ما علمناه قبل ان يقع فتعلق العلم بما سيكون والكائن هو شي واحد وهو
 قدوم زيد في وقت كذا هذا ما يتعلق بالعلم على وجه الاختصار واما الكلام
 فالذي عليه اكثر اهل السنة انه كلام واحد متعلق بجميع وجودات متعلقات
 الكلام وهو مع وحدته وقدمه امر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ونداء
 وغير ذلك من معاني الكلام وليس كل واحد من هذه معنى يقوم بالذات ليس
 هو الآخر بل عين امره تعالى هو عين نهيه وعين خبره وعين غير ذلك من
 معاني الكلام وذهب عبد الله بن سعيد الكلابي الى تعدده على ما سياتي
 تحقيق قوله بعد ان شاء الله تعالى هذا ما يتعلق بوحدة الصفات واما عموم
 المتعلق لما فعناه ان كل صفة من الصفات المتعلقة فهي لتعلق بجميع ما تصلح له
 وقد فسرنا ذلك في اصل العقيدة فقولنا فتعلق القدرة والارادة بكل ممكن معناه
 ان القدرة صفة يتأتى بها ايجاد كل ممكن والارادة صفة يتأتى بها تخصيص كل
 ممكن بالنظر الى ذاته وانما قلنا بالنظر الى ذاته ليدخل ما لا يتأتى بايجاد ولا
 تخصيصه من الممكنات لكن لا بالنظر الى ذاته بل بالنظر الى غيره وذلك
 كتعلق علم المولى تعالى بعدم وقوعه فانه وان استحال معه وقوع الممكن لكن
 لا يمنع من كونه متعلقاً بالقدرة والارادة عند المحققين كما لا يمنع ذلك من وصفه
 بالامكان وقد اختلفوا في اطلاق تعلق القدرة على ما علم الله تعالى انه لا يقع
 كايان ابي لهب مثلاً على قولين وقد وفق الغزالي بينهما على معنى ان من قال
 بالتعلق بالنظر الى امكانه في ذاته ومن قال بنفي التعلق بالنظر الى تعلق العلم
 بعدم وقوعه واستدل من قال بتعلق القدرة بهذا النوع بانه لو لم تعلق القدرة
 بالشيء لاجل تعلق العلم بعدم وقوعه للزم ان لا يكون للقدرة متعلق والثاني
 باطل بالاجماع فالقدم مثله وبيان الملازمة ان الممكن اما واجب الوقوع ان

تعلق علم الله تعالى بوقوته او مستحيله ان تعلق علمه جل وعلا بعدم وقوته فلو
 منعت الاستحالة العارضة من تعلق القدرة لمنع منه الوجوب العارض اذ هما في المنع
 من تعلق القدرة سواء ويدخل في الممكنات التي تتعلق بها قدرة الله تعالى
 واراذه الممكنات الصادرة عن الحيوانات بالاختيار فانها عند اهل السنة صادرة
 بجنس قدرة الله تعالى واراذه لاناثير الحيوان في شيء منها وقد خالفت المعتزلة في
 ذلك وسيا في الرد عليهم ان شاء الله تعالى (وقوله) والعلم والكلام بجميع اقسام
 الحكم العقلي انما سوى بين العلم والكلام في المتعلق لما ذكر الائمة ان كل عالم بمعلوم
 فانه متكلم بمعلومه ولما كان كل من صفتي الكلام والعلم لا يؤثر في متعلقه لم يمنع
 تعلقهما بكل واجب وبكل مستحيل والغدير في قوله وهي كل واجب اطلع يعود
 على اقسام الحكم العقلي وتقسيم الحكم اليها تقسيم كل الى اجزائه بدليل ادخاله
 لفظة كل في الاقسام ولو كان من تقسيم الكل الى جزئياته لقال وهي الواجب
 والجائز والمستحيل (وقوله) والسمع والبصر والادراك على القول به بكل موجود يعني
 ان هذه الصفات الثلاثة في حق الله تعالى تتعلق بكل موجود وان كان كل واحد
 منها في حقنا خاصا ببعض الموجودات فان ذلك الخصوص عادي لا عقلي اما
 البصر فاتفق اهل السنة على جواز تعلقه بكل موجود واختلفوا في جواز تعلق
 ما عدا الرؤية من الادراكات بكل موجود فذهب القديما منهم كعبد الله بن
 سعيد الكلبي والفلانسي الى ان هذا العموم مختص بالرؤية وبقية الادراكات
 لا يجوز ان تم الموجودات ونقل عن الشيخ ابي الحسن مخالفتهم في ذلك وصار الى
 جواز عموم كل ادراك لكل موجود ومذهب الشيخ ابي الحسن امام اهل السنة واليه
 ينسبون سلك في هذه العقيدة ونقل عن عبد الله بن سعيد انه لما خص تعلق
 السمع بالاصوات ذهب الى ان الكلام الاولي لا يصح ان يسمع يعني والله اعلم

بل يدرك بصفة العلم وفي قوله ذلك مغالطة لقواطع السمع والشيخ ابو الحسن
 رضي الله عنه لما قال ادراك السمع يعم كل موجود جزر تعلقه بكلام الله تعالى
 وقال بوقوع هذا الجائز على ما ورد السمع به في حق موسى عليه السلام وعمدة
 الشيخ في ذلك ما يأتي تقريره ان شاء الله تعالى في فصل الرؤية من ان الوجود
 هو المصحح للرؤية وقد اختلف الاصحاب في الاكوان التي هي متعلق الرؤية في
 وقتنا اتفاقاً هل هي متعلق اللس ام لا فذهب بعضهم الى ان ادراك اللس
 يتعلق بها واحتج بان من لمس شيئاً واضطرب تحت يده ادرك حركته واذا
 تفرقت اجزأؤه في يده ادرك تفرقتها ومن الاصحاب من انكر ذلك وزعم انه
 يعلم ذلك عند اللس ولم يتعلق ادراك اللس به قال المقترح والتحقيق الاول
 واورد على اهل السنة في قولهم ان الرؤية تتعلق بكل موجود لزوم التسلسل
 وذلك ان الرؤية المتعلقة هي من جملة الموجودات فيجب ان تقع رؤيتها فاذا لم تر
 رؤيتها فانما لم ترها للمانع كما في حق غيرها من الموجودات التي لا تراها ثم تنقل
 الكلام الى ذلك المانع فنقول هو موجود فيموز ان يرى فيحتاج ايضاً الى تقدير
 مانع يمنع من رؤيته وكذلك الكلام في مانع المانع الى ما لا نهاية له واجاب
 القاضي عن ذلك بان المانع الاول يمنع من رؤية ما هو مانع منه ومانع من رؤية
 نفسه فلا يحتاج الى تقدير مانع آخر حتى يلزم التسلسل واعترض عليه بان المانع
 اذا كان يمنع من رؤية نفسه فيكون امتناع رؤيته صفة نفسية له تمنع من تقدير
 مانع بالنسبة الى رؤيته وذلك مما يقدح في طرد دلالة الوجود على صحة تعلق
 الرؤية بكل موجود واجاب القاضي بان المانع من صفة نفسه ان يمنع من قام به
 رؤيته لا غير من قامت به فيموز ان يراه غير من قام به اذ الحكم لا يثبت في
 المعنى الا في محل قام به ذلك المعنى ولا يناقض ذلك كون الوجود مصححاً

في قوله
 ادراك السمع

في قوله
 متعلق اللس

في قوله
 في حق موسى

في قوله
 في حق موسى

في قوله
 في حق موسى

في قوله
 في حق موسى

لرؤية كل وجود قلت قد اختلف علماءنا في هذه المسئلة على مذاهب الاول
 مذهب الشيخ ان الرؤية يجوز ان ترى مطلقاً وحيث لم تر فلما لم تر من
 التسلسل بجوابه ما سبق عن القاضي واجاب غيره بان الله تعالى يقطع تلك
 السلسلة حتى شاء بان يخفى النوم وهو عنده يضاد الادراك قلت وهو مردود
 لان السلسلة التي لزمت انما هي وجود موانع لانهاية لما مجتمع لا مرتبة فلم
 يبيح النوم ونحوه من الموت والغشية وما في معناها حتى لزم الحال وهو اجتماع
 موانع لانهاية لما في الزمان الترد وانما يصح الجواب بالنوم ونحوه لو كانت السلسلة
 اللازمة هي سلسلة الترتيب بان يوجد بعد كل مانع على انه لو كانت السلسلة
 اللازمة هي سلسلة الترتيب لما لزم محال اذ غايته لزوم عدم انقطاع الموانع في
 المستقبل وذلك لا استحالة فيه كنسب اهل الجنة وعذاب اهل النار . الثاني
 امتناع كون الرؤية مطلقاً مرتبة وجمته ما سبق من التسلسل قلت وهو مردود
 ان كان يسلم ان الوجود مصحح للرؤية الثالث استحالة ان يرى الانسان رؤية
 نفسه وتجوز ان يرى رؤية غيره وكأنه يرى قائل هذا عدم لزوم التسلسل في
 رؤية الغير لجواز ان يدرك الانسان ادراك غيره او لا يدركه للمانع ثم يعدم الله
 ذلك العمل الثاني الذي هو عمل الرؤية المدركة فتعدم هي والموانع فيقطع
 التسلسل عند ذلك قلت ولا يخفى ضعف هذا الثالث ايضاً لانه ان كان يجوز
 رؤية المانع فقد لزم من التسلسل عند عدم كون رؤية الغير حال وجودها مرتبة
 ما لزم عند عدم كون رؤية نفسه مرتبة له وان كان لا يجوز رؤية الموانع فذلك
 يقطع التسلسل في رؤية نفسه ورؤية غيره كما ذكرناه عن القاضي في تصحيح قول
 الشيخ الاشعري وبالجملة فالحق من هذه الاقوال ان سلم ان الوجود هو المصحح
 للرؤية ما ذهب اليه الشيخ بضميمة جواب القاضي رحمه الله تعالى والله اعلم

(ص) اما عدم النهاية في متعلقاتها فلانها لو اخصت ببعض ما تصلح له لاستحال ما علم جوازه وانفقر الى مخصص

(ش) هذا برهان على المطلب الثاني وهو عموم التعاقق للصفات وقدمه على المطلب الاول وهو وحدة الصفات لتوقف بعض ادلته عليه ويأتى ما اشار اليه من الدليل ان نقول لو اخصت صفة من صفاته تعالى المتعلقة ببعض ما تصلح له لانقلاب الجائز مستقبلاً والتألي باطل فالتقدم مثله ويأتى الملازمة ان البعض الذي لم يتعلق به تلك الصفة مع صلاحية تعلقها به هي في صحة تعلقها به مثل البعض الذي تعلق به فقصر الصفة في التعلق على غيره منع لما علمت صحته وايضاً تفصيل الصفات ببعض ما جاز ان يتعلق به يوجب افتقارها الى مخصص مختار لاستواء الجميع بالنسبة اليها وذلك يوجب حدوثها وقد سبق البرهان على وجوب القدم والبقاء لذاته تعالى ولجميع صفاته

(ص) لا يقال جاز التعاقق بالجميع لكن منع منه مانع لاما نقول المانع ان ضاد الصفة لزم عدمها وعدم القديم محال والا فلا اثر له وايضاً فالتعلق نفسى يستحيل ان يمنع منه مانع والمانع في حقنا انما منع وجود الصفة لتمدها بالنسبة اليها بدليل صحة ذهولنا عن احد المعلومين مع بقاء الاخر لا تعلقها

(ش) هذا لغرض على الملازمة وجوابه وتقرير الاعتراض ان يقال لان لم ان اخصاص الصفة المتعلقة ببعض ما تصلح له يلزم منه استحالة ما علم جوازه لانه انما يلزم ذلك لو كان امتناع تعلقها ببعض من ذاتها اذ القرض حيثئذ ان ذلك البعض مما يصلح ان يتعلق به فامتناع تعلقها به لا لموجب جمع بين جواز التعلق واستحالته اما اذا كان امتناع تعلقها بذلك البعض لا من ذاتها بل للمانع لم يلزم الجمع بين الجواز والاستحالة لاختلافهما حيثئذ بالاضافة اذ الجواز

انما هو باعتبار الذات والاستحالة انما هي باعتبار الغير والاولى ان يقرر هذا
 الاعتراض بطريق الاستفسار وذلك ان يقال ما تريدون بالاستحالة والجواز
 للذاتين يلزم اجتماعهما على تقدير عدم العموم في تعلق الصفات بالاستحالة والجواز
 للذاتين او ما هو اهم فان اردتم الاول منعنا الملازمة اذ الاستحالة هنا نقول انها
 ليست بذاتية بل من الغير وهو المانع وان اردتم الثاني وهو مطابق الاستحالة
 والجواز منعنا الاستثنائية اذ لا تنافي باجماع بين كون الشيء جائزاً بحسب ذاته
 وبين كونه ممنوعاً بحسب غيره الا ترى ان ايمان ابي لمب ونحوه جائز بالنظر
 الى ذاته مستحيل باعتبار غيره وهو تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه اجاب في
 العقيدة عن هذا الاعتراض بان تقدير المانع هنا حتى تكون الاستحالة بالغير
 لا بالذات لا يصح لان ذلك المانع لا بد وان يكون معنى قائماً بالذات التي اوجب
 لها المنع لاستحالة انجاب المعنى حكماً لما لم يعم به وحيث نقول هذا المانع اما ان
 يضاد الصفة المتعاقبة ام لا فان ضادها لزم عدم الصفة اصلاً لاستحالة الجمع بين
 الضدين وقد سبق استحالة عدم مطلقاً في صفاته تعالى وان لم يضادها لم يكن له
 اثر فبقى الصفة على عمومها وايضاً فالتعلق عمومياً او خصوصاً للصفة المتعلقة بنفسه
 لها ايضاً ولا لزم قيام المعنى بالمعنى ولزم تغل الصفة المتعلقة بدون اصل التعلق
 وهو محال واذا كان التعلق مطلقاً نفسياً للصفة المتعلقة استحالة رفعه عمومياً او
 خصوصاً مع بقاء الصفة فثامه اذن مانع من وجود الصفة لكن الصفة واجبة
 الوجود لا تقبل عدماً فتقدير مانع يرفع وجودها مستحيل وهذا معني قولي وايضاً
 فالتعلق بنفسه يستحيل ان يمنع منه مانع اي مع بقاء الصفة المتعلقة كما قرر
 المعتبر بل لا يرتفع الاعم ارتفاع الصفة لكن ارتفاع صفاته تعالى محال (وقوله)
 والمانع في حقنا انما منع وجود الصفة لتعددتها الخ جواب عن سؤال مقدر

وتقريره ان يقال لو كان التعاقب للصفات المتعلقة نفسياً بحيث لا يمكن تقيده عموماً
 او خصوصاً مع بقاء الصفة كما قررتم لزم ان لا يرتفع تعاقب صفاتنا المتعلقة عن
 بعض ما تصلح له وانتالي باطل قطعاً بدليل ان علمنا انما يتعاقب ببعض المعلومات وما
 لم يتعاقب به مع امكان ان يتعاقب به فكثير لا يأخذه الحصر وكذلك قدرتنا
 وكلامنا وسائر صفاتنا المتعلقة انما تعلقت بالنزدي السيبر مما تصلح له اجاب في العقيدة
 بمنع الملازمة وذلك ان المتعدي في حقنا الصفة وتعلقها النفسي مع لا تعلقها النفسي
 مع بقائها فكل ما جهلنا من المعلومات مثلاً فقد العدم في حقنا من احاد العلوم
 بقدره ومشار الغلط في كلام السائل نوهه ان علمنا مثلاً وسائر صفاتنا المتعلقة
 يصلح ان يتعاقب بتعدد والذي عند اثبتنا ان الصفة المتعلقة بالنسبة اليها انما تصلح ان
 لتعاقب بتعلق واحد فقط غيب تعدد المتعاقب في حقنا فقد تعددت الصفة بحسبه
 وقد استدلو على ذلك بأنه لو كان لنا علم واحد مثلاً يتعاقب بمعلومات فأكثراً صح
 ان يذهل عن بعضها مع حضور الآخر لما فيه من اجتماع الضدين وهما العلم
 والذهول لكن ذهوانا عن بعض معلوماتنا معلوم لنا بالضرورة فكل معلوم لنا اذن
 فله علم بنفسه والضمير في قوله لتعددتها يعود على الصفة وقولي لا تعلقها منصوب
 بالمعطف على مفعول منع (ص) واما دليل وحدتها فلا نهالو تعددت بتعدد
 منع ثباتها لزم دخول ما لا نهاية له عدداً في الوجود وهو محال والا لم يكن لبعض
 الاعداد ترجيح على بعض فتفتقر في تعيين بعضها الى مخصص وذلك يوجب
 حدوثها وقد تبين وجوب قدمها هذا خلف فتبين اذن وجوب وحدتها
 (ش) هذا برهان المطلب الاول وهو وجوب الوحدة لصفاته جل وعلا وتقريره
 ان يقال لو كانت صفة من صفاته تعالى متعددة وقد قام البرهان قبل قريباً على
 تعلقها بما لا يتناهي لم يغفل اما ان تعدد بحسب تعدد المتعلقات التي عرفت انها

لا تنتهي واما ان تخص بعدد متناهٍ والتالي بقسميه محال فالقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بطلان القسم الاول من التالي فلانه يؤدي الى وجود صفات لا نهاية لها عدداً وهو محال اذ كل ما يدخل تحت الوجود فلا بد من صحة تمييزه وتمييز ما لا يتناهي محال فوجود ما لا يتناهي محال واما بطلان القسم الثاني وهو اختصاصها بعدد متناهٍ فلانه يقتضي اختصاصها بذلك العدد المنتهي بدلاً عن غيره مخصصاً مختاراً وذلك يستلزم حدودها وايضاً يلزم توزيع ما لا يتناهي من المتعلقات على ما يتناهي من الصفات وهو محال ضرورة

(ص) فان قلت مثلاً العلم في حقنا متعدد بحسب تعدد متعلقة وكذا غيره فلو قام العلم مثلاً في حقه تعالى مقام علوم لجاز ان يقوم في حقه تعالى مقام القدرة والارادة وسائر الصفات بجماع قيامه مقام صفات متغايرة بل ويلزم عليه ان يجوز قيام ذاته مقام الصفات كلها وذلك مما ياباه كل مسلم قلنا الفرق ان التغاير في العلوم الحادثة لاجل التغاير في المتعلق مع الاتحاد في النوع حيث فرضت الوحدة في العلم مثلاً زال التغاير اما العلم والقدرة وسائر الصفات فتغايرة في حقائقها جنساً فلو قام بعضها مقام بعض لزم قبل قلب الحقائق ولزم ما تقدم في مسألة سواد حلاوة

(ش) هذه شبهة على سبيل المعارضة لدليل الوحدة وتقريرها ان يقال العلم قد تقرر في الشاهد تعدده بحسب تعدد متعلقاته فلو اتحد العلم القديم مثلاً لقام مقام علوم مختلفة بالنسبة البناء والملازمة ظاهرة اما بطلان التالي فلان قيام العلم مقام علوم مختلفة يوجب جواز قياسه مقام سائر صفاته كالقدرة والارادة وغيرها بجماع ان التعدد والاختلاف لتلك الصفات قد تقرر وجوبه لجميعها في الشاهد فان لم يعتمد عليه في بعضها بالنسبة للغائب وجب ان لا يعتمد

عليه بالنسبة اليه في سائرهما بل اذا لم يوثق بما تقرر وجوبه من ذلك في الشاهد
 لزم ان يجوز قيام الذات العلية مقام الصفات كلها وذلك باطل باجماع المسلمين
 اجاب عن هذه الشبهة بان العلوم الحادثة مثلاً وان اختلفت فليس اختلافها
 في نفس حقيقة العلم بل اختلافها لغاهو باختلاف متعلقاتها لما تعددت آحاد
 العلم الشخصية حيث فرض علم واحد بالثخص بعم جميع المتعلقات زال ذلك
 الاختلاف ضرورة توفقه على تعدد آحاد العلم بحسب تعدد آحاد المعلوم وقد
 زال ذلك بفرض الوحدة والحاصل ان قيام الواحد مقام العدد عند انعاد النوع
 جائز لانه لا يوجب قلب حقيقة بخلاف قيامه مقام العدد عند الاختلاف في
 النوع كالقدرة والعلم مثلاً فانه لا يمكن ان تقوم صفة واحدة مقامهما لانه بوجب
 قلب الاجناس واختلاف الحقائق واجتماع مضادات في شيء واحد كما تقدم
 في وجه امتناع ان يكون الشيء الواحد سواد حلاوة وهذا الجواب حسن لكنه
 يعكر عليه ادعاء أئمة السنة رضي الله عنهم وحدة الكلام مع اختلافه بالنوع
 فان نوع الطلب ليس نوع الخبر اما الامر والنهي فيندرجان في حقيقة الطلب
 فالاختلاف فيهما من حيث المتعلق فقط والا فتقار والوعد والوعيد يرجع
 جميع ذلك الى الخبر فرجعت الاقسام كلها الى الخبر والطلب وانحصر بعض
 الشيوخ لمذهب الشيخ والجمهور فقال لم تنحصر اقسام الكلام فيما ذكر فكما جاز
 رد الاقسام الى القسمين جاز في العقل ان يكون قسم آخر نسبته الى القسمين
 في الاندراج تحت كسبة الاقسام الى القسمين فقبل له وكذا الخصم بدعي انه
 لم تنحصر ايضاً اقسام المعاني فيما ذكر منها فيجوز في العقل ان يكون ثم معنى نسبته
 الى العلم والقدرة كنسبة العلم الى سائر العلوم فان قيل يلزم ثم ان يضاد وان
 لا يضاد قبل وذلك لازم ايضاً هنا فان الخبر لا يضاد النهي والامر يضاده فلو

كان معنى واحد خبراً طلباً لصاد ولم يصاد وذلك هو الحال الذي ذكرتم من حيث المعقول ولاجل استقامة الجري على هذا المسلك العقلي صار قوم الى التمدد في الكلام هرباً من لزوم هذا الحال وقد نقل ذلك عن عبد الله بن سعيد بن كلاب قال ان الكلام اسم لسبع صفات الامر والنهي والخبر والاستخبار والوعد والوعيد والنداء والكل قديم عنده ونقل ايضاً عنه قدم الكلام فقط وان هذه السبع من صفات الافعال انما ثبت للكلام فيما لا يزال ورد عليه بان تعقل وجود الكلام اذ لا بدون واحد من هذه السبع محال وهو ظاهر اذ وجود الجنس خارجاً في غير نوع من انواعه مما لا يمكن وايضاً فالاستخبار والوعد والوعيد آيلة الى الخبر فلا يحسن جعلها قسمة له فان الاستخبار اما ان يكون من الله تعالى تقريراً فهو خبر والاستغفار على حكم الاستعلام لا يلقى بعلام الغيوب وان اريد به طلب الاخبار رجع الى الامر والوعد خبر عن الثواب والوعيد خبر عن العقاب واختلاف الخبرات لا يغير حقيقة الخبر واجاب بعض المحققين عن الرد الاول بان عبد الله بن سعيد انما اراد ان الكلام لا يسمى امراً ولا نهياً الا عند وجود المأمور والمنهي لا ان الكلام لا يتعلق بهما الا عند وجودهما فانه اجل من ان يعتد مثل هذا والنظم الاستاذ ابو اسحاق رد جميع اقسام الكلام الى الخبر لينظم القول بالوحدة فقال الامر خبر عن نعم الفعل والنهي خبر عن نعم التترك واورد عليه ان خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يتبع الخبر عنه على ما هو به فاذا اخبر الله تعالى عن نعم شيء فلا بد وان تكون منه التهمة ثابتة له قبل الاخبار فتحتم ان كان بنفس هذا الخبر دار وان كان بغيره تسلسل قال ابن التلثاني ويمكن ان يجيب بان بعض الاخبار يراد بها الانشاء فلا يشترط كونها بتلك الصفة قبل تعلقه بها بل يثبت معها كقولك طلقت واعتقت

ويؤكد وما اشبه ذلك واعترض أيضاً على الاستاذ بان من اقسام الامر والنهي
التدبب والكراهة وليس فيهما تحتم فقد خرجا عن الكلام بتفسيره وذهب الامام
الفخر الى مثل ما ذهب اليه الاستاذ من رد انواع الكلام كلها الى الخبر الا انه
رد الامر والنهي الى الاخبار بحلول العقاب ورد عليه بان العفو من الله تعالى
مأمول في حق غير الكافر مع تحقق الامر والنهي وبهذا بطل على المعتزلة حد
الواجب بذلك والقاضي يقول لو قدر ورود الامر الجازم بدون الوعد والوعيد
لتحقق الامر وخالفه الامام الترمذي وما صار اليه القاضي هو الجاري على قواعد
اهل السنة فان الثواب من الله عندهم بمجرد فضل والعقاب بمجرد عدل وتعلقهما
بالامر والنهي باخبار الله تعالى لانهما لازمان لهما عقلا واعلم ان مشكلة الوحدة
في الصفات تنعاق بها ابحاث قوية واشكالات صعبة يضيق مجال النظر فيها الا
ان يوفق الله تعالى وقد تركنا العرض لكثير منها خشية السآمة وفيها ذكرناه
من ذلك كفاية وبالجملة فباحث الصفات المعنوية والمالي متسعة جداً وهي
من مزال الاقدام الا ان يثبت الله سبحانه فنسأله جل وعلا ان يعرفنا به ولا
يفتنا في ديننا بفضل

(ص) • (فصل)

(ش) • هذا فصل الوحدانية وينبغي ان يقدم قبل الشروع في شرح مسائله
مقدمة في معنى الوحدة وفي اقسامها فنقول اما معنى الوحدة فقال ناصر الدين
البيضاوي في طوالمه هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في
الماهية وتعريفه شامل للواحد الحقيقي وهو ما لا ينقسم اصلاً والواحد الاضافي
وهو ما ينقسم لكن لا الى امور مستوية في الحقيقة كالانسان المنتقسم الى الاعضاء
المختلفة من بد ورجل ورأس ونحوها فانها غير مستوية في الماهية ويخرج من

التعرف ما انقسم الى امور متساويات في الماهية كجماعة قطع من غسل او ماء
 او نحوها وقال الامام في الارشاد الواحد سبعة اصطلاح الاصوليين هو الشيء
 الذي لا ينقسم فقوله في اصطلاح الاصوليين احتراز به من اصطلاح الفلاسفة
 فانه يطلق عندهم على امور تعرف مما يأتي بعد في التقسيم وقوله هو الشيء
 احتراز من المعدوم لانه ليس بشيء عند اهل السنة وقوله الذي لا ينقسم
 احتراز من المنقسم كالجسم فانه يقبل القسم فلا يسمى واحدا في اصطلاح
 الاصوليين وان كان يسمى واحدا في اللفظة وفي اصطلاح الفلاسفة ولو قال الواحد
 هو الشيء لكان سديدا فان كل منقسم عندنا شيان لا شيء الا ان قوله الذي
 لا ينقسم نعقبه للقيمة ورفع للقبوز وقد اختلف في الوحدة فقبل في صفة
 سلبية فهي عبارة عن سلب الكثرة ونقل عن اقاضي واما الحرمين انها صفة
 نسبية والتعقيب الاول واما اقسام الوحدة فكثيرة الواحد الحقيقي والواحد
 بالشخص والواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالفصل والواحد بالعرض ثم
 الواحد بالشخص اما واحد بالاتصال او واحد بالاجتماع ويسمى الواحد
 بالتركيب والواحد بالارتباط ثم الواحد بالعرض اما واحد بالعمول واما واحد
 بالموضوع فهذه اقسام سبعة ووجه التقسيم اليها ان الواحد اما ان يكون بحيث
 لا ينقسم بوجه من الوجوه او لا والاول الواحد الحقيقي والثاني اما ان يكون
 بحيث يمنع حمله على كثيرين كزيد فهو الواحد بالشخص او يكون بحيث لا يمنع
 حمله على كثيرين ولا بد ان يكون واحدا من وجه كثيرا من وجه ويجب تعابر
 الوجهين لتتألفيهما واذا كان كذلك فجهة الواحد اما ان تكون نفس الماهية
 لمعرض الكثرة او جزءا منها او خارجا عنها والاول هو الواحد بالنوع كاتحاد
 زيد وعمرو في الانسانية والثاني وهو جزء الماهية اما ان يعم حقيقةتين فاكثر

وهو الواحد بالجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوان او يختص بمحققة واحدة
وهو الواحد بالفصل كاتحاد زيد وعمرو في الناطق والثالث وهو الواحد بالعرض
فدبان لانه اما ان تكون جهة الاتحاد محمولة على المعدود كاتحاد القطن والثلج في
حل البياض عليهما ويسى الواحد بالفعل او تكون جهة الاتحاد موضوعة له
كاتحاد الضاحك والكاتب في وضع الانسان لما اي بعملان عليه ويسى الواحد
بالموضوع ثم الواحد بالشخص اقابل القسمة اما ان تكون الانقسام التي تحصل
بالقسمة مشابهة بالاسم والحد وهو الواحد بالاتصال سواء كان قبوله للقسمة
لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم البسيط فاه يقبلها بواسطة المقدار او تكون
الاقسام مختلفة كالتدوين المنقسم الى الانشاء المختلفة وهو الواحد بالاجتماع
ويسى الواحد بالتركيب والواحد بالارتباط واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من
كونه جل وعلا واحدا نفي قبوله الانقسام ونفي نظيره له تعالى في الألوهية
وحاصله نفي الكمية المتصلة والكمية المنفصلة ونفي نظيره له تعالى في
الألوهية نفي شريك معه في جميع الممكنات فلا يؤثر في جميعها سواء فهو
الواحد في ذاته اي غير مؤلف من جزأين فاكثر والواحد في صفاته فلا مثل
له ولا نظيره والواحد في افعاله فلا شريك له فيها ولا ضد ولا وزير وليست
الوحدة الثابتة لذاته تعالى بمعنى تناهيه في الدقة والصغر الى حد لا ينقسم والا
لزم ان يكون جوهر فردا ولا بمعنى انه معنى من المعاني لان المعاني لا تقبل
الانقسام والا لزم ان يكون صفة غير قائم بنفسه بل محتاجا الى محل يقوم به وقد
سبق استحالة ذلك في حقه تعالى وبالجمله فالملقوع به بشهادة البراهين العقلية
والقواطع السمعية انه جل وعلا ذات قائم بنفسه اي مستغن عن المل والمؤثر
لوجوب وجوده موصوفا بما لا يحاط به من صفة الجلال والجمال ليس بصفة من

والمؤثر
والجمل

والمؤثر
والجمل
والجمل
والجمل

الصفات ولاجر ما تجري عليه الحوادث والتغيرات ولا ترق عليه الازمنة ولا
يتفحص بالجهات لا يقبل اجتماعاً ولا افتراقاً ولا صفراً ولا كبراً لا مثيل له ولا
ظهير له ولا ضد ولا وزير كل المعكنات مفتقرة اليه وهو الغني عن جميعها في
الازل وفيما لا يزال وهو على كل شيء قدير كل ذلك شهدت به البراهين المنتهية
الى ضروريات العقول وطابق فيها المقول المنقول ثم عجزت العقول بعد عن
الادراك وانقطع تشوقها للقبض فيها خرج عن دائرة التوهيمات والتخييلات
وقصاري امرها انها صارت من اجل اللحمة التي لحظت والرمزة التي بها غابت
عن الدوام كلها وفيها ناهت وبها ولدت لتطير من وراء حجب الكبرياء واردة
الى شوقاً الى ما لا يكيف من جميل اللقاء ونفس من مواهب الزيادة لكشف
الغطاء ما تروح به على القلب المحترق الاحشاء وربما غظم الشوق بلطف نسيم
الماز يد فسططت القدوات شططاً طارت به الروح عن مجن الجسد واتصلت بما
لا نهاية لزيادة نعيمه على طول الابد وللولي القطب الجامع ابي مدين رضي
الله عنه في هذا المعنى

فقل للذي ينهى عن الوجد اهله	اذا لم تذق معنا شراب الموى دعنا
اذا اهتزت الارواح شوقاً الى اللقاء	ترقص الاشباح يا جاهل المعنى
اما تنظر الطير المقصص يا فتى	اذا ذكر الاوطان حن الى المعنى
فخرج بالغريد ما بغواده	فتضرب الاعضاء بالحس والمعنى
ويرقص في الافاق شوقاً الى اللقاء	فتهزار باب العقول اذا غنى
كذلك ارواح الحبين يا فتى	تهزهزها الاشواق للعالم الاسنى
اتلزمها بالصبر وهي مشوقة	فهل يستطيع الصبر من شاهد المعنى
فيا حادي العشاق قم واحد قائماً	وزمزم لنا باسم الحبيب وروحنا

وصن مرنا في سكرنا عن حسودنا وان انكرت عينك شيئا فسامحنا
فانا اذا طربنا وطابت عقولنا وخامرنا خمر القصرام تهتكنا
فلا تلم السكران في حال سكرهم فقد رفع التكليف في سكرنا عنا
﴿ اللهم اني اسألك نعيما لا ينفد وقرة عيني لا تنقطع واسألك لذة العيش بعد
الموت والنظر الى وجهك الكريم والشوق الى لقاءك في غير ضراء مضرة ولا فتنة
مضلة اللهم زيننا في الدنيا والآخرة بزينة الايمان واجعلنا هداة مهتدين وتوفنا
مسلمين ثابتين على السنة لا ذنب علينا ولا تباعة لاحد قبلنا في الآخرة يا ارحم
الراحمين

(ص). ثم نقول يجب لهذا الصانع ان يكون واحدا اذ لو كان معه ثان
لزم عجزهما او عجز احدهما عند الاختلاف وقهرهما او قهر احدهما عند الاتفاق
الواجب مع استعالة ما علم امكانه لكل واحد باعتبار الانفراد ونفي وجوب الوجود
لكل واحد منهما للاستغناء بكل منهما عن كل منهما فان لم يجب اتفاقهما بل
جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز وعاد الاول

(ش) اعلم ان الكلام في هذا الفصل مرتب على ثلاثة مطالب - الاول
اقامة البرهان على وحدة الذات بمعنى نفي تركيبها وعدم انقسامها الثاني نفي نظير
له تعالى اوفسيم في الالهية وفي معناه افراده تعالى بايجاد جميع الكائنات
ذواتا كانت او افعالا وعدم استناد التأثير لغيره في شيء من الممكنات الثالث
وحدة تعالى بمعنى مخالفته لجميع الحوادث فلا مثل له منها كما انه لا ضد له فيها
اما المطلب الاول فقد سبق الكلام عليه عند ذكر تنزهه تعالى عن الجريمة
والتركيب فانظره هنالك واما برهان المطلب الثاني فهو الذي نتعرض له هنا
فنقول الدلائل على نفي شريك له تعالى في الوهيته انه لو كان معه اله آخر لم يخل

برهان الوحدة
مطلب

الطلب الثاني
و هو
البرهان
على
وحدة
الذات

والله اعلم

اما ان يختلفا في الارادة على حكم التضاد او يتفقا والتالي بقسميه محال فالتقدم
 مثله اما الملازمة فدلليها ما سبق من وجوب عموم تعلق ارادة الاله وقدرته
 وسائر صفاته المتعلقة فلو كان ثم الهان لوجب تعلق ارادة كل واحد منهما وقدرته
 بكل ممكن ومهما تعلق بالفعل ارادتان لم يخل من الاتفاق عليه او التباين اما
 بطلان التالي فيبطلان طرفيه وهما الاختلاف والاتفاق فوجه بطلان الطرف
 الاول وهو الاختلاف ان تقول لو اختلفا في الفعل بان يريد احدهما وجود
 الجسم ويريد الآخر عدمه او يريد احدهما حركته والآخر تسكينه للزم عجزهما
 معاً او عجز احدهما مع زيادة مستحيلات منذ كرها وذلك لان نفوذ ارادتهما
 معاً مستحيل لما يؤدي اليه من اجتماع التقيضين او ما في حكمهما فيكون الجواهر
 في الزمان الواحد موجودا معدوماً او متحركا ساكناً وذلك لا يقبل فاذن لا بد
 من تعطيل النفوذ لاحد الارادتين او لكليهما فان تعطلتا معاً لزم عجز الالهي
 بتعذر الفعل من كل واحد منهما ويلزم ايضاً عليه خلو العمل عن التقيضين وايضاً
 فلا مانع من نفوذ ارادة كل واحد منهما وقدرته الا نفوذ ارادة الآخر وقدرته
 فاذا لم تنفذ الارادتان لزم وجود الفعل بهما وعدم وجوده بهما ان ثبت المانع
 او حصول المنع من غير مانع ان لم يثبت المانع فهذه ثلاثة اوجه من الاستحالات
 كلها تلزم على تقدير تعطيل الارادتين واما ان كانت ارادة احدهما خاصة في
 المتعلقة فمستحيل من اوجه احدها انه يلزم عليه عدم عموم تعلق ارادة الاله
 وقدرته وقد سبق ان ذلك مستحيل واذا استحال لم يمكن ان يكون احد الالهي
 اقدر من الآخر ثانياً انه يلزم عليه عجز من لم تنفذ ارادته مع كونه الهماً والعجز
 على الاله محال كما سياتي ثالثاً انه يلزم عليه عجز الاله الذي نفذت ارادته ايضاً
 لانها مثلان فيجب لاحدهما ما وجب للآخر وابها الترجيح لاحد الثابتن على

مثله بصفة من غير مرجع فان فرض المرجع لزم حدوثهما ونقلنا الكلام الى الثالث
 ولزم التسلسل واما بطلان العارف الثاني من التالي وهو الاتفاق فمن اوجه
 وذلك ان الاتفاق اما ان يكون واجباً او جائزاً فيلزم من الاتفاق الواجب ان
 يكون كل واحد منهما مقهوراً غير مختار ان كان كل واحد منهما لا يقدر على
 مخالفة الآخر وان كان احدهما يقدر عليها دون الآخر لزم قهر الذي لا يقدر عليها
 ونبي كونه مختاراً لان المختار هو الذي يتأق منه الفعل والترك فاذا كان اتفاقهما
 معاً او احدهما واجباً لم يأت من المعبور منهما ترك ما اختاره الآخر كيف
 "وذلك يتناقض ما يشاء ويختار" وايضا يلزم من قهر احدهما قهر الآخر لآئنه مثله
 ويلزم الافتقار الى المرجع في تقصيص احد المتأين بما ثبت لمثله ويلزم ايضا في
 الاتفاق الواجب انقلاب الممكن مستحيلاً لان كل واحد منهما اذا نظرنا اليه
 منفردا ممكن ان يوجد كلا من الحركة والسكون مثلاً لانه لا لجزءه الا فاذا
 فرضنا تعلق ارادة احدهما بخصوص الحركة مثلاً صار وقوع السكون الممكن من
 الآخر مستحيلاً وذلك قلب للعقائقي وايضا كون المانع له تعلق ارادة الآخر
 بضده يلزم منه استحباب المانع حكم المنع لمن لم يقر به وذلك كله مستحيل ويلزم
 ايضاً في الاتفاق الواجب عدم وجوب الوجود لكل واحد منهما لان وجوب
 الوجود انما يثبت للاله من حيث توقف وجود الحوادث عليه لئلا يلزم التسلسل
 او الدور عند تقدير جواز وجوده فاذا قدر ان ثم الهين لم ينفردهما عن
 الآخر بشئ بل هما متفقان ابداً لزم عدم توقف الحوادث على خصوص كل
 واحد منهما فلا يتحقق وجوب الوجود لكل واحد منهما اذ على تقدير عدمه
 تستغنى الحوادث عنه بصاحبه والاله متحقق وجوب وجوده وهذا معنى قولي في
 العقيدة للاستغناء بكل منهما عن كل منهما اي للاستغناء بكل منهما على

الخصوص فان قلت يكون وجوب الوجود متحققاً لاحدهما لا بعينه قلت فيثبت
 جواز الوجود لاحدهما لا بعينه وقالهما يمنع من اختلافهما في الوجوب والجواز
 فان قلت تمنع ان الفعل يستغنى باحدهما عن الآخر بل لا يوجد الايهما
 فوجودهما معاً واجب قلت فيلزم ان يكون كل واحد منهما جزء الاله لا الهما
 فيقوم بكل واحد منهما جزء العلم وجزء القدرة وجزء الارادة الى غير ذلك
 مما لا يقول به عاقل واذا كان تركيب الاله من جزأين متصلين محالاً فما بالك
 بتركيبه من جزأين منفصلين ويلزم ايضاً من وجوب استغناء الحوادث بكل
 منهما ان تكون الحوادث محتاجة لكل واحد منهما غيبة عن كل
 واحد منهما وهو جمع بين متنافيين وهذا اللازم أقوى من الذي قبله لان
 السابق قد يدعي فيه انه من باب التمسك بعكس الدليل وان كنا نحن قد
 قررناه فيما سبق على وجه لا يرد عليه بخلاف هذا (وقوله) فان لم يجب
 اتفاقهما بل جاز اختلافهما لزم قبولهما المعزوعاد الاول هذا هو النوع الثاني
 من نوعي الاتفاق وهو الاتفاق الجائز فذكر في وجه بطلانه انه يلزم فيه ما يلزم
 في الاختلاف من عجزهما أو عجز أحدهما يعني مع سائر الاستحالات التي قدمنا
 ذكرها هناك ووجه ذلك ظاهر لانه كلما كان الاتفاق جائزاً كان الاختلاف
 جائزاً لان جواز أحد المتقابلين يستلزم جواز الآخر لكن التالي باطل لما تقدم
 من استحالة الاختلاف من أوجه فالتقدم وهو كون الاتفاق جائزاً محال وبعبارة
 أخرى ان نقول كلما جاز اتفاقهما جاز اختلافهما وكلما جاز اختلافهما جاز لزوم
 قبولهما المعز لان الاختلاف ملزوم للمعز فالقابل للاختلاف قابل للمعز ضرورة
 ان القابل للزوم الشيء قابل للزومه فينتج اذن كل ما جاز اتفاقهما لزم قبولهما المعز
 وهذا التقدير انسب للفظ العقيدة

(ص) ويلزم أيضاً في الاتفاق مطلقاً العجز لأن الفعل الواحد يستحيل عليه الانقسام فيتأمان فيه ويلزم عجزهما أو عجز أحدهما كما في الاختلاف والعجز على الإله محال لأنه يضاد القدرة فإن كان قدماً لزم استحالة عدمه فيجب أن لا يقدر هذا الإله على شيء دائماً وإن كان حادثاً فضده وهو القدرة قديمة فيستحيل عدمها فلا يوجد العجز وإيضاً فيستحيل انصاف الإله بصفة حادثة

(ش) يعني أنه يلزم في الاتفاق مطلقاً أي سواء قدر واجباً أو جائزاً من التامع الموجب للعجز ما لزم في الاختلاف وذلك لأنها قد تتوجه إرادتهما إلى ما لا يقبل الانقسام من عرض أو جوهر فرد فلا يمكن حينئذ أن تنفذ فيه الإرادة واحدة وقدرة واحدة ويجب عدم النفوذ للإرادة الأخرى والقدرة الأخرى وإذا كان كذلك فمن لم تنفذ فيه إرادته ولا قدرته لزم عجزه فإن فرض أنه لم تنفذ فيه الإرادتان لزم عجز الألهين ثم ذكر في العقيدة برهان استحالة العجز على الإله وحاصله أن الإله لو انصف بالعجز لكان ذلك العجز إما قدماً أو حادثاً ضرورة أن كل وجود ضئيل في القسمين لكن كونه قديماً محال لأنه يؤدي إلى استحالة انصاف الإله بالقدرة وقد عرفت وجوب كونه قادراً وذلك لأنه أن انصف بها مع العجز لزم اجتماع الضدين وإن انصف بها بعدمه لزم انعدام ما ثبت قدمه وكذلك أيضاً كون العجز حادثاً محال لأنه إذا كان حادثاً فضده وهو القدرة قديمة فإن انصف بالعجز مع وجود القدرة لزم اجتماع الضدين والالزام عدم التقدم كما سبق وأيضاً انصاف الإله بالعجز الحادث محال لما سبق من وجوب التقدم لجميع صفات ذاته واستحالة أن يتصف بصفة حادثة وإيضاً يستحيل أن يتصف الإله بالعجز مطلقاً لأنه في حق كل حي نقص وانصاف الإله بالتفائض محال عقلاً ونقلاً واستدل إمام الحرمين وغيره على استحالة انصاف

الاله بالمعجز بانه لو كان عاجزاً لكان عاجزاً بمعجز قديم يعني لا استعالة انصافه
 بالحوادث والمعجز القديم محال لانه يستدعي معجوزاً عنه والمعجوز عنه لا يكون الا
 ممكناً ولا ممكن في الازل فلا معجز في الازل لا يقال ما ذكرناه. لازم عليكم في
 اثبات قدرة أو قادية أزلان فان اثبات القدرة يستدعي مقدوراً والمقدور لا
 يكون الا ممكناً ولا ممكن في الازل فيلزم ان لا قدرة ولا قادية في الازل لاننا
 نقول معنى القدرة صفة بتأني بها يقع الفعل ولا يلزم من الوصف بالقدرة وجود
 المقدور بها بل تأني ان يفعل بها حيث يمكن الفعل والقول أزلان محال فثبت ان
 القدرة الازلية متعلقة بصفة الفعل فيما لا يزال واما المعجز فمستلزم نظراً بما يحاول
 ايجاده فلا يثبت بمعنى الصلاحية لان الصالح لان يعجز لا يكون عاجزاً في الحال
 بل قادراً فالمعجز اذن لا يكون الا بالفعل لا بالصلاحية

(ص) فان قلت فلم لا يجوز ان ينقسم العالم بينهما قسمين فيكون أحدهما
 قادراً على احد القسمين والآخر على الآخر فلا يلزم التنازع فالجواب انه قد تقرر
 قبل استعالة التناهي في مقدورات الاله ومرادنا فيستحيل هذا الفرض الذي
 ذكر في السؤال وايضاً فالتقسيمان ان كانا معاً في الجواهر لزم من تعلق القدرة
 ببعضها تعلقها بالجميع للتنازل فيلزم التنازع وان كان احد القسمين الجواهر والآخر
 الاغراض فذلك لا يقتل اذ القدرة على ايجاد الجواهر لا تنقل بدون القدرة على
 اغراضها وكذلك العكس فالتلازم الذي بينهما ثم ذلك لا يدفع التنازع ايضاً عند
 ما يريد احدهما ان يوجد الجواهر والآخر لا يريد ان يوجد عرضه

(ش) هذا السؤال لا يراد على الملازمة التي ذكرناها ولا وهي قولنا في
 العقيدة اذ لو كان معه ثان لازم معجزها الخ ووجه الايراد ان يقال لانسلم انه يلزم
 من وجوده ثان معجزها أو عجز احدها لان ذلك انما يلزم لو كان يجب ان تعلق

اعجز احد المعجزات

الاعراض في الكلام
 المعجزات
 هو الصواب

٢١

الاعراض في الكلام

ارادة كل واحد منهما وقدرته بمراد الآخر ومقدوره ولم لا يجوز ان يكون احدهما
 قسما للآخر بحيث ينقسم العالم بينهما قسمين كل واحد ينقسم بقسم فلا تزام
 بينهما ولا تنافع حتى يلزم مجزئها او عجز احدهما اجاب في العقيدة بوجهين الاول
 ان القسم محال لما عرفت من وجوب عموم تعلق ارادة الاله وقدرته فاذا يجب
 تعلق ارادة كل منهما وقدرته بكل ممكن فيلزم التامع كما سبق الثاني ان احد
 النوعين الذي تعلق به ارادة احدهما وقدرته ان كان مماثلا للنوع الآخر الذي
 هو مقدور الاله الثاني ومراده كأن يكون النوعان معا من الجواهر لزم عموم
 قدرة كل واحد منهما وادارته للنوعين ضرورة ان القادر على أحد المتأين قادر على
 مثله وافي كاف مغالفا له كأن يكون أحدهما جواهر والآخر عرضا فهو محال من
 وجهين أحدهما ان الجواهر والعرض لما لم يمكن انفكاك احدهما عن الآخر استحالة
 تصور القدرة على احدهما بدون الآخر ثانيهما ان التامع لا ينفى بذلك على تقدير
 تسليمه لانه من الجائز ان يريد احدهما وجود الجواهر والآخر يريد عدم العرض
 وبالعكس ونفوذ الارادتين مستحيل فيلزم مجزئها او عجز احدهما قلت ويصح ان
 يجاب ايضا عن هذا الابرار بأن اختصاص أحد الالهين بنوع دون نظيره يلزم
 فيه التخصيص من غير تخصيص اذ ليس اختصاص احدهما بنوع باول من
 اختصاص الآخر به فان فرض ثم تخصيص لما بما يخص به لزم حدوثهما فان
 قلت لعل ذلك التخصيص باختيارهما قلت لو كان باختيارهما لتأتى منهما تركه بان
 يصرف كل واحد منهما في مقدور الآخر ومراده لكن التالي باطل لما يلزم عليه
 من التامع فالمقدم وهو كون التخصيص باختيارهما باطل فتعين اذا ان يكون
 التخصيص اما من تغير فيلزم حدوثهما اولا فيلزم التخصيص من غير تخصيص وكلا
 الامرين محال واذا عرفت بطلان ان يكون معه جل وعلا قسم عرفت بطلان

ماذهب اليه الثنوية القائلون بالهين اثبتن تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا
 وشبهتهم في ذلك أنهم قالوا انا وجدنا سبغ الموجودات الممكنات خيرا ونظاما
 وفسادا واختلالا ووجه دلالة الفعل بالتضاد يدل على اختلاف الفاعل بالتضاد
 فدل على ان فاعل الخير غير فاعل الشر وقد سلك المعتزلة هذا المسلك حيث قالوا
 فاعل الخير يقال له خير وفاعل الشر يقال له شرير قالوا فالشر ليس من فعل الله
 تعالى قال ابن التلمساني اجاب المتكلمون بأن الافعال تنسب الى الله تعالى من
 حيث تهمدها واقتطعها الى المفصل وذلك لا يختلف بكونها خيرا او شرا فانها
 امران اضافيان ايضا من صفات نفس الافعال فان قيل الشئ نفس المعين شي
 واحد فديكون شرا بالنسبة الى اوليائه وخيرا بالنسبة الى اعدائه واذا تحقق ان
 الحسن والقبيح يرجعان الى الشرع فعنى الحسن هو المقول فيه افعاله ومعنى
 القبيح هو المقول فيه لاتفعاله وذلك لا يتحقق الا بالنسبة الى العباد فالافعال
 كلها بالنسبة الى الله تعالى حسنة اذ معنى الحسن ما فاعله ان يفعله وما وردك
 على فاعله والافعال كلها بالنسبة الى الله تعالى كذلك لان تعالى ان يفعل كل
 ممكن وهو المثنى عليه بكل كمال واما قول المعتزلة فاعل الشر شرير فليس بلازم
 فان اسماء الله توقيفية وله الاسماء الحسنى والصفات العلا فيقال ياخالق كل
 شئ ولا يقال ياخالق القردة والحنازير

(ص) . ويصح اثبات هذا العقد وهو الوحدة بالادلة السمي ومنعه
 بعض العقدين وهو رأي لان ثبوت الصانع لا يتحقق بدونها ولا اثر للدليل
 السمي في ثبوت الصانع فكذا ما يتوقف عليه والله اعلم

(ش) اعلم ان عقود التوحيد على ثلاثة اقسام الاول ما لا يصح الاستدلال
 عليه الا بالدليل العقلي القطعي وهو كل ما يتوقف ثبوت الحجزة عليه وذلك

كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وعلمه وقدرته وحياته وارادته اذ لو استدل باستحي
 على هذه الامور للزم الدور . الثاني ما لا يصح الاستدلال عليه لا باستحي وهو
 كل ما يرجع الى وقوع جائز كالبعث وسؤال الملكين في القبر والصراط والميزان
 والثواب والعقاب والجنة والنار ورؤيته تعالى وغير ذلك مما لا يحصى كثرة لان
 غاية ما يدرك العقل وحده من هذه الامور جوازها اما وقوعها فلا طريق له الا
 السمع الثالث ما يصح الاستدلال عليه بالآخرين اعني السمع والعقل بحيث
 يستقل كل واحد منهما بالدلالة عليه وهو ما ليس بوقوع جائز ولا يتوقف ثبوت
 المحرزة عليه وذلك كاثبات سمعه تعالى وبصره وكلامه وكبوازه تلك الامور التي
 اخبر الشارع بوقوعها وقد اختلف في معرفة الوجدانية فقبل هي من هذا القسم
 الثالث فصح الاستناد فيها الى كل واحد من العقل والسمع بمعنى ان كل واحد
 منهما على الاثر قد يخرج من وصف التقليد وقيل بل هي من القسم الاول الذي
 لا يصح الاستدلال عليه الا بالعقل والحاصل انه لا خلاف في صحة الاستناد
 الى العقل وحده في عقد الوجدانية واختلف في صحة الاستناد فيها الى السمع
 وحده فقبل نعم وقبل لا والاوّل رأي الامام بن ابي امامة الحارثي والاعمام الفخر والثاني
 رأي بعض المعتزلة واليه ميل شرف الدين بن التمامي وهو الذي اخترت في
 هذه القيدة ما سذكركم . قال في المعالم اعلم ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على
 العلم بكون الاله واحدا فلا جرم امكن اثبات الوجدانية باللائل الدخيلة واذا
 ثبت هذا فنقول ان الكتب الالهية اطبقت على التوحيد فوجب ان يكون
 التوحيد - كما قال بن التمامي يعني بالتوحيد اعتقاد الوحدة لله تعالى والافرار
 بها (وقوله) الكتب الالهية يعني الكتب المنزلة التي جاءت بها الرسل ولا شك
 في اشتغالنا على ذلك قال الله تعالى واسأل من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا

من دون الرحمن آلهة يعبدون ^{كالمرد} بسؤال الرسل سؤال اتباعهم العالمين
 بذلك الموثوق بقولهم وقال ^{وما} أرسلنا من قبلك من رسول الا يوحي اليه انه
 لا اله الا أنا فاعبدون ^{فلا} فلاخبار من الرسل باثبات الوجدانية لله تعالى ثابت
 جزئيا والبحث في امكان الاستدلال به على منكر الوجدانية وقد احتج على
 ذلك يعني الفخر بأن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بذلك ونقريه أن
 يقال اذا حدث حادث ما واستحال وجوده بدون استناده الى واجب بذاته حي
 بذاته عالم قادر مرید فقد اثبت وجوده فاذا اظهر الرسول معجزة على انه رسول
 واثبت صدقه بتصديقه له فقد ثبت صدقه فاذا أخبر بأنه لا اله غيره ولا خالق
 سواء فقد ثبتت الوجدانية وهذه المقالة تنقل عن أبي هاشم وورد عليها أنا
 لانسلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على ذلك ويثابته أن القائل بأنه رسول
 اذا ادعى الرسالة واقام الحارق على صدقه فلا يدل وجود الحارق ما لم يتحقق
 أن هذا الفعل الذي جاء به لا يقدر عليه غير مرسله ليكون فعله مطابقا لتعديبه
 وسؤاله نازلا منزلة قوله صدقت فان لم يكن لنا علم بنبي فاعلية غيره فلا يعلم انه
 فعله ولا يتم ذلك الا بعد اثبات أن هذا الحارق كاحياء الموتى مثلا لا يفعله
 غير الله تعالى عز وجل وذلك يتوقف على اثبات الوجدانية نعم أي القرآن
 مرشدة الى وجه الاستدلال العقلي على الوجدانية كقوله لو كان فيهما آلهة الا
 الله لقد ساءوا وقال تعالى اذا ذهب كل اله بما خلق ولعلي بعضهم على بعض فالآية
 الاولى كاشفة لوجه الاستدلال على ابطال المين عامي القدرة والارادة والعلم
 وسائر الصفات لما يقضي اليه من الفساد والتنازع المانع من وقوع الممكنات والآية
 الاخرى مرشدة الى ابطال قول من يدعي فاعلين يقدر كل واحد منهما على غير
 ما يقدر عليه الآخر كما قال التنوية بتمييز فاعل الخير عن فاعل الشر فان كل

المرد على ما مر في
 المتن من قوله
 ما يقدر عليه الآخر

واحد منهما يذهب بما خلق ويلزم علو كل واحد منهما على الآخر للاستغناء
 عنه بما يفعله الآخر فيكون عالياً عليه بذلك والاله يعلم ولا يعل عليه قيل ولا
 يعرف أحد من العقلاء يثبت فاعلين على النعت الاول بل كل من أثبت فاعلاً
 غير الله عز وجل لم يثبت له عموم تأثير انتهى كلام ابن التلاني فأنت ترى
 كيف مال الى عدم الاكتفاء بالسمع في معرفة الوجدانية بما اورده من الحجة
 على ذلك والى قريب منها اشترت في العقيدة بقولي لان ثبوت الصانع لا يتحقق
 بدونها الخ يعني أن ثبوت الصانع على سبيل التعمين بفعل من الافعال لا يتحقق
 بدون الوجدانية اذ على تقدير عدمها لا يدري في كل فعل من فعله ومن جملة
 ذلك الحارق الذي ظهر على أيدي الرسل فانه لا يدري على تقدير عدم معرفة
 الوجدانية من المرسل الذي خلق ذلك الحارق على يد الرسول ليصدق به فصار
 ثبوت الصانع المرسل مجهولاً فكيف يعرف من هو رسوله وقد عرفت أن الرسول
 لم يعرف الا من قبل مرسله المعلوم بخلاف افعال على صفة مخصوصة تدل على
 ذلك فاذا كان المرسل مجهولاً انما يعرف من قبل الرسول لزم الدور ضرورة وقد
 اعترض بعض الماصرين في شرح له على العقيدة المنسوبة لابن الحاجب هذه
 الحجة التي اعتمدها شرف الدين بن التلاني واشترنا اليه في عقيدتنا بما نصه
 بعد ايراد حكاية شرف الدين قد يقال في جوابه ان دلالة الحارق على صدق
 من تعدي به عقاية على أحد القولين واذا كانت عقاية فلا يصح تخلف المدلول
 عنها والا اقلب الدليل شبهة أو نقول سلمنا توقفه على ثبوت الوجدانية لكن لم
 لا يكون ظهور الحارق دليلاً على الصدق وعلى ثبوت الوجدانية معاً فالدور اللازم
 غير ممتنع لانه دور معية والبرهان انما قام على استحالة دور التقدم انتهى قلت
 ولا يخفى ضعف جوابه معاً في غاية الاول وهو التمسك بقول الاستاذ

لا بد من ثبوت
 على عدمه
 لا بد من ثبوت
 الحجة

لا بد من ثبوت
 على عدمه
 لا بد من ثبوت
 الحجة

لا بد من ثبوت
 على عدمه
 لا بد من ثبوت
 الحجة

في أن دلالة المعجزة عقلية فلا يتم له ذلك الا لو لم يكن الخارق فعلا لله تعالى
 ركننا من الدليل أما اذا كان ركننا فيه وهو لا يتحقق الا بمعرفة الوجدانية لم
 يصح ما ذكر وظاهر انه ركن على كل قول في وجه دلالة المعجزة اذ معنى كون
 دلالتها عقلية عند من قال به أن خلق الله تعالى الخارق على وفق دعواه وتعيده
 مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما
 يدل اختصاص الفعل بالوقت المعين والمحل على ارادته تعالى لذلك بالضرورة
 هكذا قرره الائمة رضي الله عنهم على ما يأتي فيه من البحث في موضعه ان شاء
 الله تعالى فانت ترى كيف جعلوا خلق الله تعالى للفعل جزءا من الدليل وذلك
 لا يتم الا بمعرفة الوجدانية له جل وعلا ونفى أن يكون له شريك في ملكه وهو
 ظاهر لانه لو جوز أن ثم من يشاركه تعالى في اختراع الكائنات لم يتحقق كون
 الخارق فعلا لله تعالى حتى بدلنا انه تعالى اراد بايجاده تصديق نبيه ولهذا قال الامام
 القمي في المعالم ان المنكرين للنبوة طعنوا في المعجزة من ثلاثة اوجه احدها
 قالوا لم قلتم ان هذه المعجزات فعل الله تعالى وخلقها فانظر الى الطعن بهذا
 الوجه كيف هو صريح في ان كون الخارق فعل لله تعالى عز وجل ركن في
 دلالة المعجزة واثباته متوقف على معرفة الوجدانية فوجب توقف معرفة النبوة
 على الوجدانية ضرورة توقفها على دلالة المعجزة المتوقفة عليها وقد صرح المقتبح
 في شرح الارشاد بان كون الفعل مخالفا لله تعالى ركن في المعجزة لانه
 قال في فصل النبوة وما اتى احد من منكري النبوة في جحد دلالة المعجزة الا
 من وجه الجهل بأركانها فقد يجهل أن الخارق للعادة فعل الله تعالى ثم قال وقد
 يعتقد انه ليس خارقا للعادة وانه مما يجوز التوصل اليه بالحيل والغوص في العلوم
 فلما من سلك هذا المسلك الحق وعرف ان الذي وقع به التحدي فعل الله تعالى

وهو عالم بدعوى المتحدي وانه لا يتوصل اليه بالحيل وانه خارق للعادة فعلة الله تعالى على وفق دعوى النبي اجابة له لم يسترب في حصول العلم ولا يفتنص ذلك بصورة ولا يفتر في دلالة الى مثال يضرب في الشاهد انتهى وبالجملة فتارة الغلط في جواب صاحبنا عن ايراد شرف الدين جعل بعض الدليل على الانفراد دليلا مستقلا واما جوابه الثاني فمأسد من اربعة اوجه الاول ان دعواه كون الخارق يدل على ثبوت الوجدانية غير صحيح بل الذي يدل على التامع المزموم لهجز الالمين او احدهما وغاية ما يحاول فيه ان يقال التامع لازم لتعدد الالهة وعجز الالمين لازم للتامع اذ عجز احدهما يوجب عجز الاخر لتمامها ثم يلزم عجز الاله عدم وقوع هذا الخارق لاستحالة ان يفعل من ليس بقادر على الفعل وقد عرفت ان لازم اللازم لازم فاذن كما تعدد الاله لزم ان لا يقع هذا الخارق بل ولا غيره من شائر الحوادث لكن التالي باطل بمشاهدة وقوع هذا الخارق فالقدم وهو تعدد الاله باطل فالخارق على هذا انما يستدل به على احدى مقدمة الوجدانية وهي الاستثنائية لانه دليل على الوجدانية مستقل الثاني موافقته على ان دليل الوجدانية والصدق معا الخارق تسليم منه ان دليل الوجدانية عقلي اذ ابست دلالة الخارق عليها سمعية بالقطع كيف وهو في محاولة تصحيح الاستدلال عليها بالسمع فصاري هذا الجواب نظير من اعتقد انه يثني شيئا وهو في الحقيقة يدمه الثالث قوله ان ظهور الخارق يدل على الصدق وعلى ثبوت الوجدانية معا ان اراد انه يدل عليهما من وجه واحد فلا يخفى فساد و يلزم منه ان كل من فهم وجه دلالة المعجزة على النبوة فهم منه ثبوت الوجدانية وبالعكس وهو واضح البطلان وان اراد مع اختلاف الوجه بطلت المعية التي ذكرت لانها حينئذ نظيران وقد نقرر ان كل نظيرين فهما ضدان لا يجتمعان فالدور اللازم هنا اذن لا يكون

الا دور تقدم لا دور معية كما اعتقد الرابع أن دور المعية الذي اعتقده فيما بين
الصدق وثبوت الوجدانية لا يدفع على تقدير تسليمه دور التقدم اللازم في الاستدلال
على الوجدانية بدليل السمع بل هو يحققه وذلك ان ثبوت الوجدانية اذا كان
لا يتأخر عن معرفه صدق النبي للدور المعية الذي ينتها على ما ذكر وجب ان
يتقدم على ما يتقدم عليه الصدق والصدق متقدم على ثبوت دليل السمع المتقدم
على ما يستفاد منه فيجب ان يكون ثبوت الوجدانية كذلك متقدماً على دليل السمع
بحيث لا يثبت الاستدلال بدليل معمي الا بعد معرفة الوجدانية ضرورة ان
الاستدلال بالدليل المعمي متأخر عن الصدق الموقوف على ثبوت الوجدانية وقف
معية فلو استدلل على ثبوت الوجدانية بدليل السمع لكنت الوجدانية متوقفة على
الدليل متأخرة عنه ضرورة تأخر معرفة المدلول عن معرفة دليله لكنه هو ايضاً
متوقف عليها متأخر ضرورة تأخره عن دليله الذي لا يحصل الا مع معرفة الوجدانية
وهو الصدق لما سلمه المعارض من توقفه عليها وقف معية فقد لزم من الاستدلال
على الوجدانية بدليل السمع الدور المستحيل وهو دور التقدم ضرورة وان سلم له
دور المعية فيما ذكر والله اعلم وبه التوفيق سبحانه

(ص) وبصح ان يستدل على الوجدانية بما تقدم في وحدة الصفات
فنقول يلزم من تعدد الاله وجود ما لا نهاية له عدداً ان تعدد بعدد الممكنات
والاحتياج الى مخصص ان وقف دون ذلك وكلاهما محال

(ش) هذا دليل آخر على الوجدانية وقد تقدم نظيره في الاستدلال
على وحدة الصفات ويانه ان نقول لو تعدد الاله لم يتخل اما ان يتعدد بتعدد
الممكنات اولا وباللازمة ظاهرة والقسم الاول من قسمي التالي محال لما فيه من
وجود ما لا نهاية لعدده والقسم الثاني محال لما يستلزم من الجواز والحدوث لتلك

الآلهة لافتقار وجودها على عددها المفصوص دون غيره من الاعداد المتساوية عقلا بالنسبة اليها الى فاعل مختار والا لزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح لا يقال يلزم مثله في الواحد لان وجوده على ذلك دون تعدد يقتصر الى مخصص بالوجود بدلا عن غيره لانا نقول قام البرهان على ان الاله واجب الوجود ولا يتحقق الوجود دون ذات واحدة فوجبت الذات الواحدة لذلك اما الزائد فستغني عنه ففئة الاعداد فيه متساوية فلو جاز عدد منها لجاز غيره ولا يمكن وجود جميعها لعدم شأها وتخصيص جائز منها يقتصر الى فاعل مختار فان قلت ما المانع ان يقال يجوز تعدد الاله بعدد الممكنات ولا يلزم منه وجود مالا نهاية له لانا نقول المراد بالممكنات ما سبق قضاء الله بأنه يوجد لا كل ما يفرضه العقل من الممكنات وان كان لا يوجد اصلاً قلت يلزم من قصر عدد الآلهة وقدرتهم وارادتهم على ما يوجد من الممكنات دون مالا يوجد منها انقلاب الحقائق وهو عدد الممكنات التي لا توجد مستجيبة اذ لا يصح الحكم بامكان وجود مع الحكم باستحالة وجود صانعه على ان ما يوجد من الممكنات لا نهاية له ايضاً اعني باعتبار عدم الانقطاع لا ان جميعها في الوجود الاجتماع ولا شك ان هذا النوع من عدم النهاية ممكن عقلا موجود شرعاً بدليل نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار فيلزم اذا وجد لكل واحد منها اله ان يدخل في الوجود من عدد الآلهة ما لا نهاية له وعدم النهاية اللازم في الآلهة هو النوع المستحيل منه لانه يجب ان يكون بحسب الاجتماع لا بحسب عدم الانقطاع كما في الممكنات المذكورة لوجوب قدم الاله فيستحيل ان يتأخر في هذا القرض بعض الآلهة عن بعض وبالله التوفيق

(ص) وبهذا الدليل بعينه اعني دليل التامع يستدل على انه جل وعلا

هو الموجد لأفعال العباد ولا تأثير لتقدرتهم الحادثة فيها بل هي موجودة مقارنتها
 (ش) يعني ان الدليل على رد مذهب القدرية القائلين بان القدرة الحادثة
 للعباد هي المؤثرة في افعالهم على وفق اخبارهم ولا تأثير للقدرة القديمة اصلاً في
 تلك الافعال الاختيارية ولا جريان لما على وفق ارادته جل وعلا عما يقول
 الظالمون علواً كبيراً هو دليل التماخى السابق ووجهه ان اللزوم في تعدد الآلة
 لبوت العجز للاله عند عدم نفوذ ارادته وذلك بعينه لازم في مذهب القدرية
 فانهم جعلوا تعلق قدرة العبد وارادته بالتمل ممانعة من تعلق قدرة الله تعالى وارادته
 بذلك الفعل مع القطع بان ذلك الفعل من جملة الممكنات التي قام بها البرهان
 القطعي على وجوب تعلق قدرة الله تعالى وارادته بوصف العموم لجميعها فصار اذن
 هذا الفعل قد توجهت نحوه قدرة العبد وقدرة مولانا جل وعلا وارادة العبد
 وارادة مولانا سبحانه وتعالى لما عرفت من عموم تعلق قدرته تعالى وارادته ثم
 زعمت القدرية بحسب هذه الآلة ان الذي نفذ واثر في الفعل والحالة هذه انما
 هو اضعف القدرتين واضعف الارادتين وهما قدرة العبد الفقير الحقير وارادته
 وهل هذا القول اشنع الا قول باثبات الشريك له تعالى ووسم له بنقصه العجز
 وغلبة الغير له واذا كان عجز الاله بتقدير نفوذ ارادته اله آخر بماثلة قادحاً في الوهية
 وموجباً لنقصه وعدم ذاته فكيف يحجز لنفوذ قدرة عبده وارادته ولا ينفعهم
 ما يجيبون به من عدم لزوم عجزه تعالى عن ذلك الفعل الذي اوجده عبده قالوا
 لانه تعالى قادر ان يوجد ذلك الفعل بان يسلب عبده القدرة عليه والارادة له
 ويلجئه الى الفعل كما يفعل بالمرتش ونحوه لانا نقول عجز الاله وكونه مغلوباً على
 ايجاد ممكن ما مستحيل مطلقاً وهذا الجواب منهم قد اقتضى انه تعالى لا يتمكن
 من ايجاد فعل العبد الا عند عدم قدرة العبد وارادته اما مع وجودها فان ذلك

نعم - الاول
 في رد مذهب القدرية
 مع التمسك بالادلة

سورة

رد الموحدين
 في الرد

الفعل الممكن بتمامه عليه ولا يتمكن من اتمامه وتغلبه عليه قدرة العبد وارادته
 فما شبه ضلالم هذا بمن يصف انساناً بقدرة عظيمة لا يغلبه معها قدراً واحداً ولذلك
 الانسان عيبه ويقول ان ذلك السيد القوي في غاية لا يغلب واحداً من أولئك
 العبيد الا اذا احتال عليه بان يسلبه اسباب القدرة من الاكل ونحوه حتى لا تكون
 للعبد قدرة أصلاً اما اذا مكنته من الاتصاف بقدرة وان كانت اضعف بكثير
 من قدرته وارادته لم يقدر ان يفعل معه فعلاً تتوجه اليه قدرة ذلك العبد وارادته
 وصارت قدرة ذلك العبد وارادته يغلبان قدرة سيده الموصوف بغاية القوة هذا
 نظير ما تخيلوه من الجواب فنعود بالله من الخذلان وان تلعب بقولنا التوهمات
 والشيطان على ان جوابهم المذكور لا يستقيم على اصلهم القاسد من وجوب
 مراعاة الصلاح والاصلاح عليه تعالى وانه يستحيل في حق تعالى ان يسلب العبد
 القدرة التي خلق له بعد ان كلفه بل يجب ان يمدد بما ينسر عليه الافعال واذا
 عرفت هذا عرفت ان الصواب ما قاله اهل السنة ودل عليه ظاهر الكتاب
 والحديث واجمع عليه السلف الصالح قبل ظهور البدع من ان الله تعالى هو الخالق
 بالاختيار لكل ممكن يبرز الى الوجود ذاتاً كان او قولاً لها او فعلاً لا يشاركه تعالى
 في ملكه جميع الممكنات شيء اي شيء كان وان التأثير واما المكنات خاصة
 من خواصه تعالى يستحيل ثبوتها لغيره قال تعالى انا كل شيء خالق بقدر وقال
 والله خلقكم وما تعملون الى غير ذلك من الظواهر التي لا تنحصر وما نقل عن امام
 الحرمين من ان له قولاً بان القدرة الحادثة تؤثر في الافعال لكن لا على سبيل
 الاستقلال كما نقول القدرية بل على اقدار قدرها الله تعالى فهو قول مرغوب
 عنه لا يصح القول به ولا تقليده في ذلك ان صح عنه لتساده قطعاً وعدم جريه
 على السنة نقلاً ومقتلاً لان القدرة الحادثة على مقتضى هذا القول اما ان يكون

من صفة نفسها ايجاد هذا الفعل الذي يتعلق به أولا فان كان الاول لزم عند
 تعلّقها بالفعل اما سلب صفتها النفسية ان لم تؤثر في الفعل وكان الموجد له هو
 الله تعالى او غلبتها لقدرته تعالى ان كانت هي التي اثرت في الفعل وفرضنا ان الله
 تعالى اراد ان يوجد ذلك الفعل بقدرته وكلا الامرين محال ولا يدفع محذور
 ما لزم من العجز والغلبة في الثاني قوله ان تأثيرها انما هو على وفق ارادته تعالى لان
 التأثير اذ اقدرانه صفة نفسية للقدره الحادثة لم يمكن ان يتوقف ثبوته لما على
 شيء اصلا وان كان الثاني وهو ان التأثير ليس صفة نفسية للقدره الحادثة
 لزم ان تنتقل الى معنى يقوم بها ويوجب لها التأثير وتنقل الكلام حيثئذ الى ذلك
 المعنى الذي اوجب لها التأثير هل ذلك أيضاً من صفة نفسية او لمعنى قام به ويلزم
 التسلسل وقيام المعنى بالمعنى وكذلك ايضاً لا يتخفى فساد ما نقل عن القاضي
 والاستاذ من ان القدره الحادثة تؤثر في اخص وصف الفعل لا في وجوده الا
 ان القاضي يقول ان اخص وصف الفعل حال والاستاذ يبنى الاحوال ويقول
 ان اخص وصف الفعل وجه واعتبار واختار الشيرازي مذهب القاضي وفرق
 بين وجهي الاختراع والنكس بان الحركة من حيث هي حركة تنسب الى فعل
 الله تعالى ايجاداً واختراعاً ويلزم من ذلك علمه بها من جميع وجوهها وانه لا يفعل
 في ذاته ولا يتصف بها اتصاف قيام فلا تضاف اليه من العبد من حيث
 خصوصها فيقال اوجدها واحداثها ولا يقال انه متحرك بها وتنسب الى العبد من
 حيث خصوصها وهو كون تلك الصفة صلاة او غصياً او سرقة ولا تأثير لقدره
 العبد الا في ذلك الوجه ولا يشترط علمه بالفعل من كل وجه وذاته محل فعله
 وكسبه وتكون صفة له فيقال انه متحرك وساكن ومصل وغاصب وان اتصل به
 امر فوقع على موافقته سمي طاعة وعبادة وان اتصل به نهي فوقع على خلافه سمي

رأى القاضي والاستاذ
 وحسنه على ما
 هو عليه

احسن من القاضي
 وهو الذي
 هو عليه

معصية وجريمة وذلك الوجه هو المكلف به وهو الذي توجه الخطاب به فقبل
صل ولا تعصب ولا تسرق وهو المقابل بالثواب والعقاب والمدح والذم لا من
حيث انه موجود فان ذلك الوجه لا يختلف به الافعال قال وهذا اعدل من
قول المعتزلة فانهم ائبنوا الاشياء على حقائقها في العدم والفاعل لا يفعل فعلا فيها
غير الوجود عندهم وهي حال لا يختلف معقولها باختلاف الحقائق والتكليف لم
يتوجه بطلب تلك الحال بل بخصوصيات وباعتبارها حسنت الافعال وقبحت
وعلى تلك الخصوصية ورد المدح والذم فما توجه به التكليف غير مقدور للعبد
عندهم والذي يقدر عليه لم يتوجه به التكليف بخلاف ما ذهب اليه القاضي فكان
ما صار اليه مطابقاً للقضايا العقلية والشرعية معاً قال شرف الله بن التلساني «وما
ذكره وان كان فيه خروج عن تشييعات المعتزلة وعن الزام التكليف بالحال
بتقدير ان لا يكون لقدرة العبد تأثير البتة كما صار اليه الاشعري ومن وافقه
حيث قالوا للاشعرية ان حاصل التكليف يكون على هذا التقدير أفضل يا من
لا فعل له وأقل ما انا فاعله الا انه ضعيف فان معتمد القاضي واصحابه في نسبة
سائر الممكنات الى الله تعالى امكانها فليس تخصيص بعضها بأولى من بعض وذلك
يطرد فيما اضافوه للعبد فان هذا الوجه اما ان يكون ممكناً اولاً فان كان ممكناً
وجب اضافته الى قدرة الله تعالى وان لم يكن ممكناً امتنع نسبته الى قدرة ما وما فروا
عنه من الجبر لازم لهم لان تلك الحال لا يتصور انقص الى ايجادها على حياها
فلا يأتي من العبد فعلها ما لم يفعل الله تلك الذات ومتى فعل الذات فلا يتصور
من العبد تركها على زعمهم فكان الجبر لازماً لهم وهذا على الاستاذ اشد الزاماً
فان الوجه والاعشار يكون في العقل فكيف يصح توجه انقص الى فعل ما ليس
له وجود في الخارج انتهى قلت والحاصل ان الاقوال في هذه المسئلة خمسة الاول

ما صار اليه مطابقاً للقضايا العقلية والشرعية معاً

ما ذكره

ما صار اليه مطابقاً للقضايا العقلية والشرعية معاً

مقالة القاضي والاستاذ مع خفتها بالنسبة الى ما نقل عن امام الحرمين فكيف
بتلك المقالة الشيعية التي نقلت عن الامام بما لا يرضى ان يقولها من هو ادني منه
علماً ودينياً بمراتب كثيرة ولقد ابتلينا بأقوال باطلة نسبت لائمة السنة والله أعلم
هل صدرت منهم أم لا وعلى تقدير صدورهما فعلى اي وجه صدرت والله سبحانه
وتعالى حسب من نقل مثل هذه الاقوال الفاسدة على وجه يتراخى في بيان
فسادها او دفعها عما لا يليق به ان امكنه ذلك وبالله التوفيق

(ص) وانما قلنا بوجود قدرة مقارنة لما نجد من الفرق الضروري بين
حركة الاضطرار وحركة الاختيار

(ش) أما مقارنة القدرة الحادثة لمقدورها فهو الذي عليه امام الحرمين
ونص عليه كثير من ائمة السنة وهذا الحكم ليس ثابتاً لها من حيث كونها قدرة
بل من حيث انها عرض ومن احكام العرض انعدامه عقب وجوده واستحالة
بقائه زمنين واذا ثبت استحالة بقائها لزم من ذلك استحالة تقدمها اذ لو تقدمت
لعدمت حال وجود المقدور فيكون مقدوراً بقدرة معدومة وذلك محال ونقرر
ذلك انه اذا عدمت القدرة جاز وجود ضدها وهو العجز فيلزم كونه مقدوراً حال
وجود العجز والعجز يستدعي معجوزاً عنه فيقع الشيء في حال وقوعه مقدوراً
معجوزاً عنه وذلك محال قال المقتزعي وهذا عندي فيه نظر من حيث ان امتناع
التقدم اذا لم يكن مأخوذاً الا من حيث استحالة بقائها فالقدرة بالتحقيق ليست
علة لوجود المقدور ولا مؤثرة فيه فاذا لم يكن من حكمها وجود لمقدور فيعجز
وجودها قبل وقوع المقدور وتعدم ويوجد مثلاً بالمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة
ويصح ان يقال كانت تلك القدرة متعلقة به قبل عدمها ثم انفقت فانتفى تعلّقها
ويوجد مثلاً وهذا كما لو علم انسان وجود زيد غداً وقت طلوع الفجر مثلاً بانابه

مقالة القاضي
الباطلة الشيعية

الفرق الضروري

مقالة القاضي
الباطلة الشيعية

مقالة القاضي
الباطلة الشيعية

صادق ثم قدونا تهجد علمه بوجوده في الوقت المعلوم الى حالة وجود المعلوم في
الوقت الذي اخبر عنه فان المقارن متعلق بالوجود والسابق متعلق بالوجود في
الزمن الخاص فالمعلوم متعلق لها واحدها متقدم والاخر متأخر ولو قدر وجود
ضد العلم من ذهول او غفلة او جهل او شك حال وجود المعلوم لكان مجهولاً بما
قارنه وقد كان متعلقاً لما سبق من العلم فان نظر الى انه غير متعلق للعلم السابق في
حال الوجود فكذلك المقدور ليس متعلقاً للقدرة السابقة في حال الوجود ولا
يمنع من هذا تقدم وجودها لاسيما على قول من يرى انها لا تؤثر وانما تتعلّق
بالمقدور تعلقاً لا على وجه التأثير كما تقول في تعلق العلم بالمعلوم فأبي شي يمنع
من تعلق القدرة حتى ان الانسان يحس من نفسه تفرقة قبل الفعل بين يديه في
حال رعشته وبين يديه في حال سلامته وما ذاك الا انه وجد قبل الفعل صفة
متعلقة به واذا صح ان اللون يتجدد أمثاله فالقدرة ايضاً تتجدد أمثالها الى حالة
وجود المقدور فتأملوا ذلك برحمكم الله اه (قوله) لما نجاه من الفرق الضروري
الغ هذا دليل على وجود القدرة الحادثة وان كانت لا تؤثر ردّاً على الجبرية
القائلين بنفيها وان الموجود المقدور فقط أي دون القدرة لا انه دليل على مقارنة
تلك القدرة للمقدور فان لم تعرض سبب العقيدة لدليلها ودليلها ما قدمناه قبل
وذكرنا ما للمقترح فيه من النظر والنفس اميل الى ما ذكره المقترح والله اعلم
وتقرير الدليل الذي اشرنا اليه لاثبات القدرة الحادثة انا نفرض حركتين
متعديتين في الجهة والحيز الا ان احدهما ضرورية والاخرى مكتسبة فلا شك
انا نجد تفرقة ضرورية بين هاتين الحركتين ويطل رجوع التفرقة الى نفس
الحركتين لتمامهما والى ذات المتحرك لان معقولهما في الحالتين واحدة فتعين ان
ترجع التفرقة الى صفة زائدة في المتحرك ثم يطل رجوعها الى حال لان الحال

الدليل على وجود
القدرة الحادثة

في رد المحتار

لا تطلأ بمجردها على الجواهر لان الحال لا يصح ان تعقل على حاملها والا لزم ان
 تتميز بحال أخرى تقوم بها ثم حال حاملها كذلك ويلزم التسلسل و يطل رجوعها
 الى صحة البنية لانها غير مفقودة في حال حركة الاضطراب وهي حال كوث
 غيره محركا يده مع وجدان التفرقة فتعين ان نكون تلك الصفة عرضاً ثم لا يخلو
 اما ان يكون مما يشترط في ثبوته الحياة اولا والثاني باطل لانه لا تعلق له بالحركة
 كالالوان والطعوم والروائح ولانه مشترك بين المركبتين والمشارك بين شيئين
 لا يفرق به بينهما فتعين الاول وهو ما يشترط في ثبوته الحياة ثم يطل كونه علما
 او حياة او كلاما لوجود الكل مع ثبوت المركبتين وتقيها و يطل كونه ارادة
 لوجوب التفرقة بين المركبتين حال الذهول فتعين ان يكون عرضاً لنسبة وتعلق
 ما بالحركة وهو الذي سمينا قدرة وان اختلفنا نحن والمعتزلة في انها من الصفات
 المؤثرة ام لا مع الاتفاق على انها من الصفات المتعاقبة وتعبيرنا في اصل العقيدة
 بحركة الاختيار معناه الحركة التي من شأنها ان يتعلق بها الاختيار والا فالقول
 المكتسب قد يقع بغير اعتبار وذلك حيث وقع مع الذهول او الغفلة ومع ذلك
 يحصل التفرقة بينه وبين حركة الاضطراب ولهذا لو عبرنا في الحركة الثانية
 بحركة الاكتساب بدلا عن حركة الاختيار لكان احسن وعبارتنا في العقيدة
 هي عبارة امام الحرمين في الارشاد وانتقدها عليه المقترح بما اشرنا اليه وجوابه
 ان المراد ما فتونا به قبل وايضا فالرد على الجبرية حاصل بكل تفسير فانهم
 ادعوا عدم الفرق بين الافعال عموماً فيناقضه حصول الفرق بين بعضها خصوصاً
 لان الكلية السالبة يناقضها جزئية موجبة والله تعالى اعلم

(ص) وعن تعلق هذه القدرة الحادثة بالمقدور في محلها مقارنة له من
 غير تأثير عبر اهل السنة رضي الله عنهم بالنكسب وهو متعلق التكليف الشرعي

وامارة على الثواب والعقاب فبطل اذن مذهب الجبرية وهو انكار القدرة الحادثة لما فيه من جمد الضرورة وبطل محل التكليف وامارة الثواب والعقاب ومن هنا كان بدعة ومذهب القدرية وهو كون العبد مخترع افعاله على وفق مراده بالقدرة التي خلق الله له لما علمت من دليل الوجدانية واستحالة شريك مع الله تعالى ايا كان

(ش) هذا تفسير للكسب الذي قال به اهل السنة رضي الله عنهم وهو درجة وسع على بين مذهبي الجبرية والقدرية وكثيراً ما يتوهم من لا علم عنده ان معنى الكسب كون القدرة الحادثة لها تأثيراً وهذا التأثير الذي يفسره به الجاهل معنى الكسب ان اراد ان القدرة الحادثة تؤثر في الفعل كما يحكي عن القاضي والاستاذ فقد تقدم فساد هذا القول وعدم جريانه على السنة وتقدم انكار الشريف شارح الاسرار العقلية صدور هذا عن القاضي والاستاذ وان اراد انها تؤثر في وجود المقدور لكن بمشيئة الله تعالى لا على الاستقلال كما يحكي عن امام الحرمين في آخر امره فقد تقدم ايضاً فساد هذا القول وتشعبه من مذهب القدرية بحسب هذه الامة وانظروا بالامام رضي الله عنه انه لا يرضى بمثل هذا القول وعلى تقدير ان يكون صدر منه ولا حول ولا قوة الا بالله فزلة العالم لا يجوز ان يقلد فيها في الفروع فكيف بالعقائد اصول الدين وان اراد ان القدرة الحادثة خلقتها الله تعالى للعبد وملكه ان يفعل المقدور بها كيف شاء على سبيل الاستقلال فهذا عين مذهب القدرية بحسب هذه الامة وانما مراد اهل السنة بالكسب ما اشترت اليه في اصل العقيدة فقولني وعن تعلق بتعلق بعبر وانما قدمنا هذا المبرور عن عامله لافادة المحصر اي لا معنى للكسب الا هذا لا ان معناه ان القدرة الحادثة تأثراً ما كما ينقده الجوهلة الضالون في معنى الكسب الذي هو مذهب

الامامة ووجه وشرح
بعض آيات القدرية

اهل السنة وقولي وهو متعلق التكليف الشرعي اي الكسب وهو وجود المقدور
 مع القدرة الحادثة هو الذي كلف به الشرع فيما كلف به لان وقوع ذلك المقدور
 عاريا عن القدرة الحادثة كحركة الارتماش مثلا قد تفضل سبحانه باسقاط التكليف به
 نفيا واثباتا ولو عكس سبحانه وتعالى التكليف او كلف بالجميع لكان حسنا اذ لا تأثير
 لقدرة المكلف في الجميع وانما تلك الافعال الخلوقة لله سبحانه وتعالى نصيبها الشرع
 عند اقترانها باعراض حادثة كالقدرة والارادة امارا على الثواب والعقاب
 فبالوجه الذي صرح جعل بعض افعاله سبحانه عند اقترانه بفعل له آخر امارا على
 ما شاء من ثواب او عقاب او غيرها صرح جعله مجردا عن غيره او جعل غيره
 في مكانه امارا على ذلك لان الدلالة في ذلك جمالية لا عقابية (قوله) فبطل اذن
 مذهب الجبرية الخ مسبب عما سبق قبل من دليلى اثبات القدرة الحادثة وابطال
 تأثيرها في مقدورها وقد اعاد الدليلين هنا على سبيل الاجمال بقوله لما فيه من
 جحد الضرورة اي الضرورة التي تقدمت في التفرق بين حركة الاضطرار
 والاكتساب وقوله وابطال مخفوض بالمطلف على جحد يعني انه لو لم يكن في مذهب
 الجبرية الا ثبوت جهل بامر يدرك ضرورة من غير مصادمة للشرعية لكان امره
 سهلا اذ غاية ما يلزم فيه التناهي في الغياوة وضعف العقل كيف والمذهب
 مصادم للشرعية لانها قد جاءت باسقاط التكليف بالافعال التي لا يتشكك العبد
 فيها عادة من الانصاف بوجودها وعدمها والتكليف بما يترتب منها على العبد عادة
 فعله وتركه ولا تأثير له في شيء من افعاله حتى يصح لنا التفريق به كما تزعم
 القدرة فلم يبق ما يفرق به بين ما يكلف به الشرع وبين ما لا يكلف الا
 الاكتساب على المعنى الذي سبق في تفسيره وتدمه ولو استوت الافعال كلها
 كما تقول اهل الجبر لبطل تفريق الشرع بينها وبطل ما احال عليه التكليف

الكسب هو وجود المقدور
 مع القدرة الحادثة

الجبرية الخ

منها وهو الفعل الذي في وسع المكلف دون غيره وكانت الافعال حينئذ لا شيء منها في وسع المكلف عادة فلا تكليف اذن بشيء منها لقوله تعالى لا (يكلف الله نفساً الا وسعها) وهذا ابطال للكتاب والسنة واجماع الامة والى هذا اثرت بقولي ومن هنا كان بدعة اي ومن اجل لزوم ابطال الجبر لحل التكليف الشرعي ولزوم انتفاء اماره الثواب والعقاب كان بدعة مؤثرة في عقد الايمان قوله ومذهب القدرية معطوف على قوله مذهب الجبرية اي وبطل مذهب القدرية

(ص) ويلزم فيه ايضاً استحالة ما علم امكانه اذ الافعال يصح تعلق القدرة القديمة بها قبل تعلق القدرة الحادثة فلو منعتها القدرة الحادثة للزم ما ذكر وترجيح المرجوح

(ش) الضمير المبرور بقى عائد على مذهب القدرية اي يلزم فيه معذوران آخران زيادة على ما لزمهم من عجز القدرة القديمة على ما سبق في دليل التامع احدهما لزوم عود الممكن مستحيلاً الثاني ترجيح المرجوح وتقرير الاول ان نقول فعل العبد قبل ان تعلق له القدرة الحادثة ممكن وكل ممكن فهو مقدور للباري جلا وعلا فينتج فعل العبد مقدور للباري تعالى فاذا خاف الله سبحانه وتعالى للعبد قدرة حادثة قال القدرية انه يزول حينئذ عن الفعل ما ثبت له من امكان ان يوجد بالقدرة القديمة وصار اذ ذلك يستحيل الوجود بها فقد لزم ان ما كان ممكناً باعتبار القدرة القديمة صار مستحيلاً بالنسبة اليها لا يقال استحالة عارضة لسبب وهي تعلق القدرة الحادثة به فاستحال ان يكون الفعل موجوداً بقدرتين والاستحالة العارضة لا تقدر في الامكان الذاتي لانا نقول لم يظهر لهذه الاستحالة سبب يصح فتمين على زعمهم ان تكون ذاتية لان القدرة الحادثة التي جعلوها مانعة من تعلق القدرة القديمة لا يصح ان تكون مانعة من ذلك بل الذي يصح عقلاً ونقلاً عكسه وقرر المقترح

لا يلزم من

لا يلزم من

لا يلزم من

لا يلزم من

هذا الدليل على وجه آخر وذلك ان قال الكاظم عليه السلام تعلق قدرته تعالى بمعنى ان كل ممكن يتأتى من الصانع فعليه فكذلك ايضاً لا بد ان يريد وجوده او انتفاءه للعموم تعلق الارادة فاذا كان الفعل معلوم الثبوت مثلاً وجب أن يكون مراداً واذا قصد الى ايقاعه وأوقعه غيره كان ذلك تحقيقاً لعدم نفوذ ارادته ونفوذ ارادة غيره وذلك الذي منعه عند ابطال القول بالهين وانما عدل المقترح عن التفرع الاول الى هذا التفرع لانه اراد ان يجعل الحجة برهانية لا الزامية لان التفرع الاول افتقار على المعتزلة لقولهم ان افعال العبد الاختيارية غير مقدورة له ولو كانوا يقولون بأنهم نزل مقدورة له تعالى بمعنى تاتي ان يفعلها وان تعلق القدرة الحادثة بايقاعها انما هو بمشيئة الله تعالى لم يرد عليهم بمثل ذلك بخلاف هذا التفرع الذي قرر به المقترح الدلالة فانه برهان على اتفاده تعالى بالتأثير في جميع الكائنات وانه لا تأثير للقدرة الحادثة في شيء من الافعال على كل حال من الاحوال حتى يرد به ما حكي عن امام الحرمين وما حكي عن القاضي والاستاذ والله اعلم وأما الوجه الثاني وهو ترجيح المرجوح فهو ظاهر

(ص) قالوا لم يزل يقدر عليها بأن يسلب القدرة الحادثة فلنا فقد لزم اذن ان لا يقدر عليها مع وجود القدرة الحادثة وايضاً من اصلكم وجوب مراعاة الصلاح والاصح فلا يمكن سلبها عندكم بعد التكليف

(ش) قد تقدم تقرير هذا الذي اجابوا به وتقرر برده اكل تقرير في شرح قولنا وبهذا الدليل بعينه اعني دليل التامع المسئلة فانظره هناك

(ص) قالوا فكيف يثبته او يعاقبه على غير فعله فلنا يفعل ما يشاء لا يسأل عما يفعل والثواب والعقاب غير معللين وانما الافعال امارات شرعية عليها يخلق الله تعالى منها في كل مكلف ما يدل شرعاً على ما اراد به في عقاب

تأنيدهما
في جميع التفرعات

في
المعنى المذكور

تدبره
للمقدرة
فلم يكن قدومه العبد
في فطرته
فإنه قد

فكل ميسر لما خلق له ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة نسأله سبحانه وتعالى
حسن الخاتمة بفضلِهِ

(ش) هذه شبهة من شبهات القدريّة وتقريرها ان قالوا لو لم يكن لقدرة
العبد تأثير في فعله لما صح ان يثاب عليه او يعاقب والتالي معلوم البطلان فالقدم
مثله وبيان الملازمة ان الفعل اذا لم يكن أثراً لقدرة العبد صار لا فرق بينه وبين
ألوانه بل لا فرق بينه وبين ذاته وسائر ذوات العالم واعراضه بجماع ان الجميع
لا أثر له فيه فكما انه لا يثاب ولا يعاقب على وجود ألوانه ووجود ذاته ووجود
سائر اجزاء العالم واعراضه لكونه لا أثر له في شيء من ذلك كذلك يلزم ان
لا يثاب ولا يعاقب على شيء من اعماله ايضاً لانه لا تأثير له في شيء منها اصلاً
اجاب اهل السنة رضي الله عنهم بمنع الملازمة قولهم في بيانها ان الفعل حينئذ
يصير كاللون وغيره مما لا تأثير للقدرة الحادثة فيه اصلاً قلنا هو كذلك عندنا
من غير فرق قولهم فيلزم ان لا يثاب عليه ولا يعاقب كما لا يثاب ولا يعاقب على
الالوان ونحوها قلنا لا ملازمة بين الثواب والعقاب وبين كون سببه فعلاً
للمكلف كيف وقد علمت من مذهب ختمومكم ان الله تعالى ان يعاقب البري
ويعطي انعامه للمذنب العاصي يفعل ما يشاء والافعال الواقعة على يد العبد
امارات وضعها الشارع على السعادة والشقاوة ولو وضع غيرها من الالوان والطعوم
ونحوها امارات عليها لكانت صالحة لذلك وليس للثواب والعقاب علة عقلية
تقتضيها وكل ما أطلق عليه في الشرع انه سبب لها قلنا المراد بالسبب الامارة
ووقع التسامح بالتعبير عنها بالسبب اذ لا مشاحة في الانفاظ اللغوية اذا فحمت
المقاصد منها

(ص) قالوا كيف يمدح العبد او يذم على غير ما فعل ويلزم ان تكون

للعباد الحجة في الآخرة وقد قال تعالى ﴿ثُمَّ لَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ قلنا من معنى ما قبله وايضاً فيبطل بمسئلة خلق الداعي والقدرة الحادثة ويعلمه القديم المحيط بكل شيء والحق ان العبد مجبور في قالب مختار لحسن فيه رعي الامر ين على تقدير تسايد اصل التحسين والتقيح العقليين

(ش) احتجت القدرة ايضاً بان العبد لو لم يكن مختاراً لافعله لما صبح ان يمدح او يذم على فعل من الافعال وبيان الملازمة ما تقرر في العرف من بطلان مدح الانسان وذمه بما يفعله غيره فاذا كانت الافعال انما صدرت من الله فقط صار مدح العبيد وذمهم انما هو على فعل الله جل وعلا والجواب على نهج ما سبق انه لا ملازمة عقلا بين المدح والذم وبين كون سببها مختاراً للمدوح او المذموم والاعتناء في الاحكام العقلية سيما بالنسبة اليه جل وعلا على مجرد عرف اصطلاحى لا ينضبط امره من ادل دليل على تاهي القوم في العبادة وكون الاوهام تملك عقولهم ولم تتركها ان تنفذ لمرادها على اننا لو سلمنا لم الاعتماد في هذه المسئلة على العرف لما اقتضى ان سبب المدح او الذم لا بد وان يكون فعلاً للمدوح او المذموم كيف وقد تقرر المدح بالجمال وحسن الخلق ونحو ذلك مما لا كسب للمدوح فيه اصلاً كما تقرر الذم باضداده وتقرر مدح الجمادات وذمها كالكليات والابنية ونحوها باعتبار ما انصفت به من الاوصاف مع انها لم تفعلها ولم تشعر بها اصلاً واذا كان معنى المدح الثناء على الشيء بما انصفت به من الخصال حالاً وما آلاً والذم ضد ذلك حسن مدح من خالق الله سبحانه لم يحض فضله واحسانه امارات تدل شرعاً على حصول الكمالات الاخرى به لم والخالص الجسمية والروحانية التي هي مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر كما يحسن ذم من انصفت باضدادها ولا حول ولا قوة الا بالله اجنبوا ايضاً بان العبد لو لم يكن هو

المغترع لافعاله لكانت للعصاة المعذنين حجة على الله في الآخرة وبيان الملازمة
 انهم يقولون عند ما يؤمرهم الى العذاب يا ربنا كيف تعذبنا على شيء خلقته
 فينا وسبق به علمك وارادتك منا ونحن لا قدرة لنا على ايجاد شيء مما امرتنا به
 او اعدام شيء مما نهيننا عنه بل ذواتنا وافعالنا كلها ملكك ومخلوقك لا شريك لك
 في شيء من ذلك فنحن ومن امرت بهم الى النعيم سواء كل منا منقاد لحكمك
 وقضائك جار على وفق علمك وقدرتك وارادتك فما بال أولئك يتمتعون
 في الفردائس ومنازل النعيم ونحن نتردد فيما لا يقدر على وصفه من العذاب من
 الاليم في دركات الجحيم والجواب ان مثار العاطف فيما توهموه من الحجة انما جاءهم
 مما اعتقدوا ان الثواب والعذاب معالان بالاعمال وقد سبق انهما لاعلة لهما وانما
 الاعمال امارات والثواب والعقاب يجض اخياره تعالى فضلاً وعدلاً لا يستل
 عما يفعل ونحن المسؤولون ومما يبطل مذهب المعتزلة ان ما فروا منه هو لازم لهم
 وان قالوا ان القدرة الحادثة هي المؤثرة في الافعال الاختيارية وذلك لانهم
 وافقوا على انه جل وعلا هو الخالق للقدرة الحادثة والداعي للفعل من الشهوة
 فيه وقوة تصميم العزم عليه ونحن ذلك من اسباب الفعل واذا كانت اسباب وجود
 الفعل كلها من الله تعالى والفعل معها واجب لا يمكن تركه فصار اذن هذا العبد
 الله تعالى هو الذي ألجأه الى ذلك الفعل بان خلق له جميع اسبابه وما يتوقف
 عليه بحيث لا يجد مع تلك الاسباب انفسا كما عن الفعل وهو سبحانه وتعالى مع
 ذلك عالم بما يفعل هذا العبد من طاعة او معصية فكان للعاصي ان يجتنب ايضاً
 على مذهبهم لو صحت الحجة ببطل ما احتج به على مذهبنا بزعمهم فيقول يارب لم
 خلقت لي القدرة وانت تعلم اني اعصى بها ولم خلقت لي الشهوة فيها بل ولم
 خلقتني اصلاً اذا علمت اني لست ممن يصلح لطاعتك واذا خلقتني فلم لم تمنني

هو الله

أي المهيمنة له يستل

صغيرا قبل ان ابلغ سن التكليف واذا بلغني سن التكليف فلم لم تجعلني مجنونا
 لا أميز الارض من السماء فذلك اسهل عليّ بكثير مما عرضني له من العذاب
 الذي لا يطاق واذا جعلني عاقلا فلم كلفتني اصلا وقد علمت ان التكليف
 لا يفيدني شيئا بل هو من اعظم المصائب عليّ وغير هذا مما نشأ عن توهمات
 فاسدة والى هذا المعنى اشرت بقولي وايضا يبطل بمسئلة خالق الداعي الخ اي
 يبطل تعليل الثواب والعقاب بالاعمال وان قلنا جدلا ان القدرة الحادثة تؤثر
 في مقدورها بمسئلة خالق الداعي الخ ومسئلة العلم مع خالق الداعي والقدرة هي
 التي خلقت الحي المعترلة ولهذا قال بعض اذ كبرهم لولا مسئلة العلم لنت الدسة
 لنا واما قولي والحق ان العبد مجبور في قالب معنار الخ فهذا جواب آخري
 حسن الثواب والعقاب على مذهب اهل السنة وان وافقنا المعترلة على قاعدة
 التعيين والتقيح العقليين ووجه ذلك انه سبحانه لما اجرى عادته بامداد العبد
 بالارادة والقدرة والمقدور على وجه التوالي بحيث لا يمس انه اكراه على الفعل
 او ألجى اليه ومهما صمم العبد عزمه على فعل امدته سبحانه بخلقه وخالق القدرة
 عليه طاعة كان ذلك الفعل او معصية كما قال تعالى «من كان يريد العاجلة عجلنا
 له الآيات وقال جل وعز» ومن اراد الآخرة «ثم قال سبحانه اثرها» كلا ثم هو لاه
 وهو لاه من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا فترتب الامداد على الارادة
 منهم اذا شاء وذلك الامداد هو المعبر عنه بالتوفيق والخذلان فصار العبد
 بحسب الظاهر كأنه موجود لفعله حتى ان الوهم والخيال لا يشكان في ذلك وقد
 ضل بها كثير من الخلق ولولا ان الله سبحانه أيد عقول اهل السنة ففروا بحسب
 التوهمات المظلمة وبرزوا الى شمس المعرفة فادركوا بها الامر كيف هو لكانوا
 كفيرهم وان كان العبد بحسب الظاهر كأنه موجود له وبهذا المعنى فسر بعضهم

لاه محذور
 ولا

وجهه ان كلام

وجهه ان كلام

معنى الكسب فتعلق الثواب والعقاب على فعله حسناً شرعاً وعرفاً وعقلاً ولهذا
 يحسن ان يمدح ويذم على تلك الافعال واما ان نظرنا الى الباطن والى حقيقة
 الامر لم يصح جعل فعله سبباً لشيء اللهم الا ان يطلق عليه لفظ السبب بمعنى
 الامارة الشرعية فصحيح وقد جاء القرآن والسنة بملاحظة الافعال تارة نحو
 ﴿ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون﴾ ونحو وتارة بانعوه نحو ﴿لا يدخل الجنة احد بماله﴾ ولعله
 للملاحظة الامر بين الجبر بحسب ما في نفس الامر والاختيار بحسب الظاهر
 وعرف الخطاب وهو المراد من قولي فصح فيه رعي الامرين ويحتمل ان يكون
 ذلك الاختلاف للملاحظة كونه امانة شرعية وملاحظة في الدلالة عنه عقلية
 والله اعلم . واعلم ان لاهل السنة على المعتزلة التزامات كثيرة يطول تتبعها وفيما
 ذكرناه من ذلك كفاية والله اعلم

(ص) ﴿فصل﴾ واذا عرفت استحالة تأثير القدرة الحادثة في
 محلها بطل لذلك تأثيرها بواسطة مقدورها في غير محلها كرمي الحجر والضرب
 بالسيف ونحو ذلك مما يوجد عادة بواسطة حركة اليد مثلاً وهو المسمى بالتولد
 عند القدرية بحسب هذه الامة مع ما فيه على مذهبهم من وجود أثر بين
 مؤثرين ووجود فعل من غير فاعل او فاعل من غير ارادة ولا علم بالمفعول ونحو
 ذلك من الاستحالات المذكورة في المطولات وانفق الاكثر على عدم تولد
 الشيع والري ونحوهما عن الاكل والشرب وشبههما وذلك مما ينقض ايضاً على
 القائلين بالتولد وبالله التوفيق وهذا الذي ذكر في اوصافه تعالى الى هنا هو كله
 مما يجب في حقه تعالى واذا علم ما يجب في حقه تعالى علم ما يستحيل وهو ضد
 ذلك الواجب

(ش) مذهب اهل الحق على ما سبق ان القدرة الحادثة لا تأثير لها في

نحو قوله تعالى
 ﴿لا يدخل الجنة احد بماله﴾

وذكر في المتن
 الامور

عنه في المتن

شيء من الممكنات وهي تتعلق بمقدورها تعلقاً من غير تأثير بل نسبتها اليها كنسبة العلم الذي يتعلق بمعلومه ولا يؤثر فيه الا ان القدرة الحادثة لاتتعلق بمقدورها الا في محلها وما خرج عن محلها فلا نسبة بينه وبين القدرة لا تأثيراً ولا غيره والمعتزلة قد سبق ان مذهبهم ان العبد مخترع افعاله وواقفوا على ان القدرة الحادثة لاتتعلق مباشرة الا بالمقدور الذي هو في محلها غير انهم يرون ان ما في محلها سبب يوجد به ما هو خارج عن محلها وزعموا ان السبب والمسبب مقدوران للعبد الا ان احدهما مباشرة والاخر وهو المسبب بواسطة ايقاع السبب ولم يذكروا تولداً في محل القدرة الحادثة الا العلم النظري فان النظر عندهم يولد في محل القدرة عليه حقيقة التولد عندهم ايحاد حادث بواسطة مقدور للقدرة الحادثة وهذا المذهب لما اخذوه من مذهب الفلاسفة في الاسباب الطبيعية فانهم زعموا ان الطبيعة تؤثر في مفعولها ما لم يمنعها مانع وليس عندهم كالمعلل العقلية الموجبة للاحكام لدوائها اذ لا يجوز ان يمنعها مانع فاخذ المعتزلة ذلك ولقبوه تولداً ولم يجعلوا حكم السبب المولد بمثابة العلة العقلية لجواز ان يمنع التولد لمانع ثم غيروا العبارة كيلا يظهر مأخذهم فقالوا هو فعل فاعل السبب وهذا اذا حقق لم يكن له حاصل لان الاثر الواحد يمنع ان يكون ثابتاً لمؤثرين فن ضرورة تأثير السبب فيه امتناع تأثير القدرة فيه وقول القائل هو يؤثر فيه بواسطة السبب يؤل حاصل القول به الى انه فعل سببه كما ان الباري عندهم فعل العبد وهو مخترع لقعله ولم يكن فعله فعلاً لله عز وجل الا انهم يمنعون اضافته لله تعالى ولزمهم في اصلهم قطع نسبة القابض اليه ومذهبهم في التولد يلزمهم ما فروا منه من نسبة فعلها اليه وكون المولد فعل فاعل السبب قد نقل امام الحرمين في الشامل اتفاق المعتزلة عليه قال المقترح ولا يصح فقد ذهب النظام منهم الى ان المولدات

مضافة الى البارئ سبحانه لا على معنى انه فعلها ولكن بمعنى انه خلق الاجسام على طبائع وخصائص تقتضي حدوث الحوادث الناشئة عنها ولم يقل انها فعل لفاعل سببها وذهب حفص القرظالي ان ما يقع مبايناً لمحل القدرة على قدر اختيار السبب فهو فعل فاعل السبب كالتقطع والقصد والذبح وما لا يقع على قدر اختيار السبب كالموت عند الاندفاع ونحوه فليس من فعله واختلفوا في وقت تعلق القدرة بالتولد فقال قوم منهم لا يزال مقدوراً الى حين وقوع سببه فيجب وقوعه فينقطع اثر القدرة فيه وقال آخرون انما ينقطع كونه مقدوراً اذا وقع التولد ووجد لا عند وقوع سببه فقط واختلفوا في الالوان والطعوم هل يجوز ان تقع متولدة أم لا وذهب ثمانية بن اشرس الى ان هذه المتولدات لا فاعل لها ويلزمه بطلان الدليل على اثبات الصانع وذهب ميمون الى ان جميع الاعراض واقعة بطباع الاجسام الا الارادات وللولدات عندهم أربعة الاعتماد والمجاورة على شرائط معتبرة عندهم والنظر المولّد للعلم والوهن المولّد للآلَم وقد اختلف ابو هاشم والجبائي في ان المولّد الاعتماد او الحركة فذهب الجبائي الى الثاني وذهب ابنه ابو هاشم الى الاول والاعتمادات عندهم راجعة الى شدة العضلات وقوة ارتباط العصب على الاعضاء وكل ذلك من مذاهب الطبائعيين الضالين المضلين ثم اختلف المعتزلة هل يجوز ان يكون في أفعال البارئ تعالى تولد فصارت جماعة الى منعه لموم قادر به تعالى وامتناع ان تتعلق بشيء في محلها وانما تتعلق بما خرج عن محلها ونسبتها الى جميع ما خرج عن محلها نسبة واحدة وصار آخرون الى ان التولد معقول في افعاله تعالى فان السبب المولّد لما جاز وقوعه من الله تعالى لم يميز ان ينتفي تأثيره في مسببه الا مانع وليس صدوره من الصانع مانعاً والا لمتنع في الشاهد فيلزم ان يولد وهذا القول اقرب الى قياس مذهبهم هذا حاصل مذاهبهم في التولد

واعلم ان ردمذهبهم في التولد قد انضح في الفصل الذي قبل هذا وهو ما تقدم من البرهان القطعي على اسناد الحوادث كلها للباري جل وعز وانه لا تأثير لكل ما عدا جملة وتصيل في شيء منها والى هذا المعنى اشرنا في اول هذا الفصل بقولنا واما عرفت استتمالة تأثير القدرة الحادثة الى آخر الكلام ثم اشرنا في هذا الفصل الى لوازم تلزمهم مما يخص القول بالتولد فتبين انه يلزمهم وجود اثر واحد عن مؤثرين وهما القدرة الحادثة ومقدورها الذي هو السبب المولد لانهم ادعوا ان الحادث واجب عن سببه المولد ومقدور للفاعل بالقدرة الحادثة ايضاً ومنها وجود الفعل بلا فاعل او بدون ارادة وشعور بالفعل فان من رمى سهماً واخترته المنية قبل وصول السهم الى الرمية ثم اتصل بها وصادف حيا فانه يحصل به جرح ولا يزال سارياً الى ان يفضي الى الزهوق مثلاً فهذه السرايات والآلام افعال الرامي وقد رمت عظامة ولا مزيد في الفساد على نسبة قتل الى ميت من انتفاء مصححات الفعل منه وهي الحياة والارادة والقدرة والعلم ولو جاز وقوع الفعل من ميت لبطل دلالة الفعل على كون الفاعل حياً ثم وجود الفعل حالة عدم الفاعل يمنع ايضاً الاستدلال بوجود الحادث على وجود الصانع وان قالوا الفعل يدل على فاعله ولا يلزم منه وجود الفاعل حالة وجود فعله فالجواب انه لا بد من اضافة الفعل الى الفاعل ويمتنع صدوره مضافاً اليه في حالة امتناع كونه فاعلاً اذ الصدور منه يقتضي صحة ذلك والامتناع ينافي الصحة ومما يلزمهم ان يكون الموت المستعقب للآلم متولداً عن فاعل الآلم فان نسبة تعقب الآلام المتوالية المتعاقبة الى فعله كنسبة تعقب الموت له وهذا الالتزام لا يتأتى لم دفعه ولم يتأت للجبائي ان ينفصل عنه الا بالتجاسر على خرق اجماع الامة بنسبته الى فاعل الآلم وقد اجمعت الامة على ان الباري تعالى هو يحيي ويميت وهو قد نسب الامانة الى غيره ويلزمهم ان

يكون قادرا على الاحياء ايضا على الجملة لانه ضده والقدرة على الشيء عند
 قدرة على ضده احتجوا على التولد بأننا نجد المسببات واقعة على حسب القصور
 والدواعي كما ان المقدور المباشر بالقدرة الحادثة كذلك والجواب ان ارتباط
 شيء بشيء بحسب مجرى العادة وان اطرد لا يبدل على ان لا أحدهما تأثيرا في
 الآخر فان ارتباط الاصل المتبقي عليه والقرع مستويان عندنا في عدم الدلالة
 على التأثير وايضا مما يتقضى عليهم هذه الحجة اننا نجد امورا واقعة على حسب
 الدواعي والقصور وقد ساعدونا على عدم تولدها منها الشبع والري عند الاكل
 والشرب والسقم والبر والموت عند معظم المعتزلة والحرارة عند احتكاك جسم
 بجسم على تعامل واعتقاد وسقط الزناد عند الاقتداح وفهم الغضب ونجبل الحجل
 ووجبل الرجل عند الافهام والتفجبل والتفويف وبعضهم التزم التولد في الشبع
 والري والحرارة عند الاكل والشرب والاحتكاك وهو قول غير معقولهم والمصلين
 منهم والتزم هذا البعض ان تكون الاجسام متولدة مع انها ليست من جنس
 مقدورها باجماع وذلك لان سقط النار عند الاقتداح يقع على حسب الدواعي
 فاذا تولد لزم ان يتولد سائر الاجسام لتماثلها فان زعموا ان النار كانت كامنة في
 الجسم فتمركت وان المتولد حركة جسم لا وجود جسم كان هذا هو سالا يرضى
 بقوله عاقل فان الحجر والزناد ليس فيهما قبل القدر شيء وكذلك المرخ اذا نشر
 بالمنشار فلا نار فيه وعند حكمة تظهر النار فيه وان اجابوا عن قولهم بعدم التولد
 في تلك الامور التي الزوها بانهم انما قالوا فيها بعدم التولد لعدم اطرادها قبل لهم
 وكذلك ثبت عدم الاطراد فيما ادعيتوه متولدا كالرمي والجرح ورفع الثقل
 وشبهه وغير ذلك مما وقع فيه النزاع اما الرمي فان الانسان يرمي ويصيب الغرض
 تارة ولا يصيبه اخرى والجرح قد يفضي الى السريان تارة وقد يندمل اخرى

ورفع الثقل وشيله قد يرتفع للشخص نارة ولا يرتفع اخرى ومذهب المعتزلة في تحريك الاشياء الثقيلة ان تحريك الثقل يمتنع ويسره بالاعتماد عليه ودفعه واذا اريد رفعه واقلاله اختلفوا فيه فذهب المتقدمون الى ان الاعتماد الذي يحركه يمتنع ويسره به يرتفع الى جهة التصعد وقال ابو هاشم ومتبعوه ليس ذلك بصحيح بل لابد من زيادة حركات على الحركة التي تحرك بها في جهة اليمين واليسرة قال لان معتمدنا في التولد ما نجسه من جريان الامر على حسب دواعينا وقصودنا ولا شك انا نجد من شخص قدرة على تحريكه يمتنع ويسره ولا يقدر على رفعه فلزم ان ما به يحركه ليس ما به يرفعه وقد اختلفوا ايضا اذا رفع جماعة ثقيلة وكل واحد يستقل على الانفراد بمحملة فقال الكمي وعباد الصميري واتباعها يعمل كل واحد من الاجزاء ما لم يحمله الآخر ولا يشتركان في حمل جزء وذهب غيرهم من المعتزلة الى ان كل واحد من الجماعة يؤثر في كل جزء والشركة حاصلة وهذا مذهب معظم المعتزلة وكلام جميعهم في المسئلتين باطل اما اذا قلنا بالمذهب الحق وهو ابطال اصل التولد واسناد الممكنات كلها ابتداء الى الله تعالى فلا اشكال وان سلمناه جدلا فيبطل مذهب الاقدمين في المسئلة الاولى بما ذكر ابو هاشم فيها وبطل ما ذهب اليه ابو هاشم بان فيه اجتماع المثليين لقوله لابد من زيادة حركات وهو محال سلمنا جواز اجتماع المثليين لكن يقال له اذا ولد الرافع حركة واحدة في هذا الثقل استحال ان لا يتحرك اذ يلزم منه قيام حركة بجسم وهو ساكن بحيزه وفي ذلك ابطال حقيقة الحركة اذ الحركة لابد فيها من تفريغ واشغال فاشتراطه زيادة حركة في جهة التصعد على ما به يتحرك الى سائر الجهات اشتراط لما يتحقق المشروط بدونه وذلك ينافي حقيقة الشرط واما اختلافهم في المسئلة الثانية في الجماعة اذا حملوا ثقلا وكل واحد منهم يستقل

بحملة فقد قيل لعباد الصميري القائل بالقول الاول فيها الجزء المختص به بعض
الحاملين معين او مبهم وارتفاع الجزء المبهم محال وهو ظاهر وارتفاع الجزء
المعين ايضا محال اذ ليس تعيين جزء بأولى من جزء والقرض ان هذا الحمل ان
كان بانفراده يستقل بالحمل بجميع الاجزاء فواجه انفراده بجزء دون جزء فقال
لا أعرف وجه الاختصاص وهذه حيرة نشأت من التمسك في اصل التولد
بعض الزوهاد الفاسدة ثم قيل للآخرين القائلين بالقول الثاني هل عين ما تولد
من فعل احد الحاملين تولد من الآخر ام لا فان كان الاول ثم وقوع اثر واحد
من مؤثرين وهو محال وان كان الثاني فارتفاع الجسم قد حصل بأحدهما ولزم
ان يكون الزائد لا فائدة له وبالجملة فالخروج عن الحق وتحكيم الاوهام
والخبايا يؤول الى انواع من الحيرة والفساد لاحصر لها والله الهادي من يشاء
الى صراط مستقيم

(ص) فصل ويجوز في حقه تعالى ان يرى بالابصار على
ما يليق به جل وعلا لا في جهة ولا في مقابلة لقوله تعالى الى ربها ناظرة والسؤال
موسى كلمه عليه السلام لما اذ لو كانت مستقيمة ما جهل امرها ولا جماع السلف
الصالح قبل ظهور البدع على ائمتهم الى الله تعالى وطلبهم النظر الى وجهه الكريم
ولحديث سترون ربكم ونحو ذلك مما ورد والظواهر اذا كثرت في شيء
أقادت القطع به .

(ش) لما فرغ من ذكر ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وهو مقابلة
شرع في ذكر ما يجوز واعلم انه ليس المراد من هذا القسم رجوع الجواز الى صفة
من صفات ذاته تعالى عن ذلك بل الى تعلقها بفعل من افعاله جل وعز اذ يستحيل
ان يصف سبحانه وتعالى بصفة جائزة لما عرفت من وجوب الوجود لذاته وجميع

ما يجوز في حقه تعالى

حوا ١٠٩
و ١٠٩

الظواهر
فما يجوز

صفاته ولو انصف تعالى بجائز لكان متصفاً بالحوادث اذ الجائز لا يكون الاحاداً
ويتعالى سبحانه عن ذلك واذا عرفت هذا فعنى كون الرؤية جائزة في حقه تعالى
انه يجوز ان تتعلق قدرته تعالى بايجادها لخلقها فيخلقها لهم على وفق مراده ويجوز
ان لا يخلقها تعالى لهم لاستحبال في حقه تعالى خلقها ولا يجب وقالت المعتزلة بل
خلق الله تعالى لهذه الرؤية مستحيل احتج اهل السنة على الجواز بالسمع والعقل
اما السمع فقوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة» وذلك لان النظر اذا
تعدى بحرف الى كان ظاهراً في معنى الرؤية ويؤكد ان المعنى بهذا النظر
الرؤية استناد هذا النظر الى الوجه الذي هو محل العين الباصرة وحمل الجبائي
النظر في الآية على معنى الانتظار وجعل الى اسما بمعنى النعمة مفرد الآلاء
مضافاً لما بعده لا حرف جر والمعنى عنده منتظرة نعم ربها فالى عنده مفعول
بناظرة ورد بأنه لو أريد ذلك لما اخلص باستناده الى الوجوه ولم يكن لتقييد
بالطرف وهو يومئذ معنى فان المؤمنين لم يزلوا في الدار الدنيا منتظرين نعمة الله
تعالى وآلاءه سبحانه بل الكفار في الدنيا كذلك ومن الأدلة السمعية سؤال موسى
عليه السلام للرؤية اذ معلوم انه لا يعلم ما يستحيل في حقه تعالى والا لكاف
جاهلاً بما ادركت استحقاقه حثالة المعتزلة فتعين انه ما سأل الا ما هو جائز
اذ سؤال ما يستحيل ممنوع والانبيا معصومون من كل زلل على ما يأتي تحقيقه
ان شاء الله تعالى ومن الأدلة اجماع السلف الصالح على الرغبة الى الله تعالى بأن
يتمتعهم بالنظر الى وجهه الكريم وقد ورد ذلك في بعض ادعية النبي صلى الله
وسلم ومنها حديث «استروا ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون او
لا تضارون في الرؤية» ووجه التشبيه بالقمر ما أشار اليه آخر الحديث من عدم
تضار بعضهم ببعض وقت الرؤية اما الجهة والجسمية ولوازمها فمستحيلة في حقه

تعالى وبالجملة فالمقصود تشبيه الرؤية بالرؤية فيما ذكر لا المرئي بالمرئي وهذه
الادلة ونحوها من ادلة السمع وان كان كل واحد منها ظاهرا ليس بنص فهي
لكثرتها وتواطئها على معنى واحد تفيد القطع بالرؤية والى هذا المعنى اشرت بقولي
والظواهر اذا كثرت الخ وقد اشار الى هذا المعنى شرف الدين بن التلساني
رحمه الله ردًا على الامام الخميني مبيله الى عدم القطع بجواز الرؤية لما لم يتضح له
الدليل العقلي عليها والادلة السمعية رآها ليست بنص فرد عليه بما سبق وهو
ظاهر على ان بعض تلك الادلة على الانفراد كسؤال موسى عليه السلام للرؤية
تكاد ان تكون نصًا في جواز الرؤية ويقرب منه حديث سترون ربكم فانه نص
فيها وهو حديث مستفيض تلقته الاثمة بالقبول

(ص) ولا يعارضها قوله تعالى لا تدركه الابصار لان الادراك اخص
لاشعاره بالاحاطة ولا شك انها منتفية مطلقًا سلمنا انه الرؤية لكن المراد في
الدنيا او هو من باب الكل لا التلبية ولا قوله عز وجل ان تراني لان المراد في
الدنيا اذ هو المسؤول لموسى عليه السلام والاصل في الجواب المطابقة ولهذا قال
ان تراني ولم يقل لم ارا ولم تمكن رؤيتي وقد يستأنس لذلك بما نقرر في المنطق
ان قبض الوقتية يؤخذ فيه وقتها المعين

(ش) هذا مما استدلل به المعتزلة من السمع على استعانة الرؤية اما قوله
تعالى لا تدركه الابصار فقد قال ابن التلساني هذه الآية نفست بها المعتزلة تارة
على نفي وقوع الرؤية معارضة لما نفستنا به من الآي وتارة نفست بها في
امتناع الرؤية الذي هو نفس مذهبهم وتوجيهها على المقصد الاول ان الرؤية
ادراك البصر ولا شيء من ادراك البصر يتعلق به تعالى ينتج لا شيء من الرؤية
يتعلق به عز وجل ودليل الصغرى ان الرؤية هي الادراك لانه لا يصح ثبوت

رؤية لا تدركه الابصار

ان لا تدركه الابصار

(٢٠٥)

الاصح وجمع

الرؤية مع نفي الادراك ودليل الكبرى عموم نفي الادراك في الآية عن كل بصر
 لان الجمع المحلى بالالف واللام يقتضي الاستغراق ويلزم من عمومه في الابصار
 عمومه في الازمان فيلزم ان لا يراه كافر ولا مؤمن في الدنيا ولا في الآخرة واما
 توجيهها على المقصد الثاني وهو امتناع الرؤية فلانه تعالى ذكرها في معرض
 التمدح بها فيكون نفي الادراك بالنسبة اليه كالألقاب في حقه نقص والنقص
 على الله تعالى محال والجواب عن الآية من وجوه احدها اننا لانسلم ان الادراك
 بمعنى الرؤية بل هو اخص وهو في الحادث عبارة عن ابصار الشيء مع ابصار
 جوانبه واطرافه وهذا في حق الله تعالى محال فيتمين محله على مجازته وهو انه
 لا يرى رؤية احاطة كما اخبر عن نفسه انه لا يعلم علم احاطة بقوله ولا يحيطون
 به علما ونفي الابصار الخاص لا يوجب نفي اصل الابصار وهو الذي ندعيه وبهذا
 تعرف ان النصوص الدالة على الرؤية يجب تقييدها بنفي الاحاطة للتوفيق بين
 النصوص سلنا ان الادراك بمعنى الرؤية لكن لانسلم العموم في الازمان بل المراد
 في الرؤية في الدنيا للجمع بين هذا وبين ما اقتضى الرؤية في الآخرة او ندعي
 التفصيل في الافراد وان المؤمنين خارجون عن هذا العموم للدالة الواردة فيهم
 او نقول لفظ الابصار جمع محلى بالالف واللام يفيد في الثبوت العموم فسلبه
 يفيد سلب العموم لان النفي تابع لما اشعر به اللفظ المثبت وذلك لا يفيد عموم
 السلب لان سلب العموم لا ينافي ثبوت الحكم لبعض الافراد فيتحقق بنفي الحكم
 عن فرد من الافراد بخلاف عموم السلب فانه يكذب بثبوت الحكم لفرد من
 الافراد ولهذا كذب الله تعالى اليهود حيث قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء
 بقوله قل من أنزل الكتاب حيث ادعوا عموم السلب والدلالة المعتمدة بالآية
 تتوقف على تحقق الثاني دون الاول فان الاشعرية لا تدعي انه يراه كل احد

وانما يراه المؤمنون دون الكافرين وتفيض الموجبة الكلية التي سلبها الآية في السالبة الجزئية التي دلت عليها الآية لا السالبة الكلية التي لم تدل عليها فحينئذ نقول بوجوبها وهو انه لا يراه جميع الابصار بل ابصار المؤمنين هكذا قرر الامام الفخر هذا الجواب واليه اشرت بقولي او هو من باب الكل لا الكلية اي السلب في الآية من باب السلب المعلق بالجمع من حيث هو مجموع لا من باب السلب المعلق بكل فرد فرد وهذا الجواب الاخير اضعف الاجوبة ولهذا اخرته وقد اعترضه ابن التماسي بان قال لانسلم ان هذه الآية لا تفيد عموم السلب ولا نسلم انها اذا دلت على نقي العموم لا تدل على عموم السلب فانه لا يتنافيه وقوله ان تفيض الكلية الموجبة الجزئية السالبة قلنا مسلم انه يكفي ذلك في تكذيبها لانه المعلق لكن اذا كذبت بالسالبة الجزئية كان تكذيبها بالسالبة الكلية بطريق الاولى والذي يدل على ان المراد به عموم السلب قرينة التمدح بذلك فانك اذا اردت الوصف بالاحتجاب عن الابصار كان التمدح بقولك لا يدركه بصرا البينة لا بقولك بعض الابصار لا يدركه فالاعتماد على الجواب الثاني يعني للامام الفخر وهو ان الادراك اخص من الرؤية على ما سبق تقريره قلت واعتراض شرف الدين ظاهر وقد اجاب عنه بعض المعاصرين من التماسيين في شرح له على عقيدة ابن الحاجب فقال اما قوله لانسلم ان هذه الآية لا تفيد عموم السلب فنحن لا يصح بشهادة علماء المعاني فانهم نصوا على ان الجمع المنفي معرفا او منكرا لا يفيد عموم النفي وانما يفيد نقي العموم بدليل صدق قولنا لارجلان في الدار او لم يبق الرجال اذا كانت فيها رجل واحد او رجلان او القائم رجل او رجلان واما قوله لا نسلم انها اذا دلت على نقي العموم لا تفيد عموم السلب فانه لا يتنافيه فنقول بانه لا يتنافيه فأن ما يقتضيه ولو سلم فلا يترك الظاهر

للحتم المرجوح واما قوله اذا كذبت بالسالبة اطلع فهذا مسلم بعد تكذيب السالبة
 انكبة فيستلزم الجزئية لان الكلبة اخص من الجزئية فاذا كذب الاخص من
 النقيض كذب النقيض وان لم يعم دليل على تكذيب السالبة فلا يصح اخذها
 كلية بعد اخذ الموجبة كلية والا أدى الى تناقض الكليتين وهو باطل واما قوله
 الذي يدل اطلع فنقول تلك القرينة حالية لا لفظية فلا يترك مدلول التفظ
 لاجلها سلنا دلالة الصيغة على العموم بهذه القرينة لكن لانسلم عمومها في الا زمان
 لان صيغة العموم مطابقة فيها فتقيد بالدنيا او ندعى التخصيص في الافراد لقوله
 تعالى «وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة» او نقول هب ان جميع الابصار لا تدركه
 لكن لم قلتم لم يدركه المبصرون او ندعى التقييد في الادراك بالاحاطة فلانا نراه
 على ما هو عليه من غير احاطة كما يعلم على ما هو عليه من غير احاطة او نقول
 هذه الآية وردت في معرض المدح كما ذكرتم لكن لم قلتم انها تدل على نفي
 الرؤية ونفي الرؤية مطلقا لانمدح فيها بل التمدح في اقتداره على منع الرؤية من
 يشاء اذا يشاء ويحلقها لمن يشاء وهو أليق بالمدح اه قلت ولا يخفى عليك فساد
 هذا الرد وما احتوى عليه من أنواع الاختلال فنها حكايته عن علماء المعاني
 انهم نصوا على ان الجمع المنفي معرقا او منكرا لا يفيد عموم النفي وانما يفيد نفي
 العموم وهذا شيء لم ينص عليه احد منهم ولا من غيرهم اعني من كل من يقول
 بالعموم بل نصوا على ضده في التكرة وانها اذا كانت في سياق النفي تعم ظاهرا
 مع غير لا الجنسية وانما مع لا الجنسية ولا فرق في ذلك بين ان تكون التكرة
 مفردة نحو لا رجل او مشتة نحو لا رجلين او مجموعة نحو لا رجال وهذا مما
 لا يخالفون فيه وانما نزاعهم في استغراق المفرد هل هو اشمل من استغراق المثني
 والجمع وهو الذي نص عليه القزويني تبعاً للسكاكي ام هو في الجميع على حدسوا

واليه ميل التفاتنا في بحثه وجميعه في ذلك مشهورة في مطولته على التلخيص
 وأما المعروف الذي تعلق به النفي فلم ينصوا على انه ليس بعام بل ظاهر كلامهم
 انه مع النفي كالجرد واكثر الاستعمال على ذلك نحو لا يحب الظالمين لا يحب
 المعتدين وما للظالمين من ولي ولا نصير ما على المعتدين من سبيل وفي الحديث
 لا تقتلوا النساء ولا الصبيان ومثل ذلك كثير وتخرج سلب العموم في تعلق النفي
 بأل على سلب العموم في تعلقه بكل قياس في اللغة مع ظهور الفارق لاحتمال
 استعمال آل مع أداة العموم للعقيقة لا للاستغراق على انه قد استعمل لعموم
 السلب مع كل ايضا كثيرا ومنه والله لا يحب كل مختال فخور والله لا يحب كل
 كفار أثيم ولا تقطع كل حلاف مهين وقوله بدليل صدق قولنا لا رجال في الدار
 اذا كان فيها رجل او رجلان استدلال فاسد لان صدق هذا المثال بوجود رجل
 او رجلين انما هو بناء على ان استغراق المفرد اشمل من حيث انه يستغرق الواحد
 فما فوقه والجمع العام انما يستغرق آحاد المجموع التي كان يصلح لها قبل العموم
 لا الواحد والمثنى لانها ليسا من مدلول الجمع نفروجهما عند من يقول به لهذا شبه
 خروج المرأة من عموم الرجل مثلاً وبالعكس لا لما فهمه هذا المعترض على ابن
 التلخيص ان خروجهما لاجل ان النفي الداخلة على الجمع المنكر لسلب العموم وهي
 غفلة عظيمة لا يرضى بمقاتلتها اصاغر صبيان الكتاب اذ يلزمه على هذا صدق النفي
 في قولنا لا رجال في الدار وان وجد فيها آلاف الآلاف من الرجال عند غيبة
 رجل واحد منها لان القضية عنده جزئية سالبة فهي في قوة قولنا بعض الرجال
 ليس في الدار فيصدق بغيبة رجل واحد من الدار ان بعض الرجال ليس في
 الدار ويريد ان ذلك الرجل الواحد لم يكن في الدار فتصدق اذن القضية وان
 وجد في الدار رجال الدنيا كلهم سوى ذلك الرجل وقوله تقول هب انه لا ينافيه

فإين ما يقتضيه نقول يقتضيه ما ذكر من أن الآية وردت في معرض التمدح
 فحماها على خلاف العموم بخلاف بيلاغة الكلام وقوله أن تلك القرينة حالية فلا
 يترك مدلول اللفظ لأجلها هذا الكلام يقتضي انحصار قرينة المجازي في القرائن
 اللفظية وفساده ظاهر عند المعقنين وإن كان في ذلك خلاف وقوله سلمنا دلالة
 الصيغة على العموم بهذه القرينة هذا تسليم منه بوجوب انقطاعه وما ذكر بعد
 الخ كلام منصوب في غير محله وكأنه لم يعرف من يخاطب هذا المخاطب له هو
 الإمام شرف الدين بن التلساني من أئمة أهل السنة ومحققهم رحمه الله تعالى
 ورضي عنه وقد قدح في بعض الأجوبة عن الآية التي استدلت بها المعتزلة ولا
 يلزم من ذلك أنه يوافقهم على صحة الاستدلال بها على قبي الرؤية كيف وهو
 قد صرح بما ارتضاه من الأجوبة عنها لحمل الإدراك على ما هو أخص من
 الرؤية ونحوه فشان المتكلم معه أن يحاول تصحيح الجواب الذي اعترضه أن
 قدر لا أنه يسلم له ذلك الاعتراض ثم يقول عندنا اجوبة أخرى غير ما اعترضت
 توجب صرف الآية عن الاستدلال بها على قبي الرؤية لأن ابن التلساني
 يوافق على ذلك بل صرح به نعم لو كان الكلام مع المعتزلي المستدل بالآية على
 مذهبه الفاسد لحسن أن ينتقل معه من جواب يعترضه إلى جواب آخر يسلم من
 الاعتراض لأن مقصوده هو بالاعتراض تصحيح مذهب والدفع عنه لا خصوصية
 ذلك الجواب الذي يعترضه ومما تمسك به المعتزلة قوله تعالى "لن تراني" ولن قالوا
 نفيده التأييد بدليل قوله تعالى "قل لن تتبعونا" والمراد هنا التأييد والمجاز والنقل على
 خلاف الأصل فوجب أن يقال أن موسى عليه السلام لن يرى الله البتة وكل
 من قال أن موسى لن يرى الله البتة قال أن غيره لن يراه والجواب أن هذا يدل
 على كونه تعالى جائر الرؤية لأنه لو كان ممنوع الرؤية لقال لا تصح رؤيتي أولن

تمكن رؤيتي اولا ارى ونحو هذا الا ترى ان من كان في كه حجر فظنه بعضهم
طعاما فقال اعطني هذا لا كله كان الجواب الصحيح له ان هذا لا يؤكل اما اذا
كان طعاما يصح اكله فحينئذ يصح ان يقول المجيب انك لن تأكله وهذا واضح
والجواب عن قولهم ان لن لنا يد ممنوع لقوله في اليهود ولن يفتنوه ابدا وهم يفتنونه
في النار ثم ان الاية جواب لسؤال موسى عليه السلام وهو انما سأل رؤية
ناجزة في الدنيا فالجواب يعود الى سلب رؤيته في الدنيا اذ الاصل في الجواب
المطابقة ولان الجواب وقع هنا بنقيض السؤال وقد قيد السؤال بوقت معين
فالاصل ان نقيضه يتقيد به ولهذا قال اهل المنطق ان نقيض الوقتية كقولك
زيد متحرك الاصاب بالضرورة وقت الكتابة يؤخذ فيه ذلك الوقت بعينه فيقال
في نقيض هذه القضية زيد ليس متحرك الاصاب بالامكان العام وقت الكتابة
والى هذا المعنى اشترت بقولي وقد يستأنس الخ

(ص) واما اثباتها بالدليل العقلي المشهور وهو ان مصحح الرؤية الوجود
فضيف لان الوجود عين الوجود فلا يصح ان يكون علة

(ش) تقرير الاستدلال بالوجود على ما حرره ابن التلساني ان يقال
الباري تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى ينتج الباري يصح ان يرى
ودليل الصغرى ظاهر واما دليل الكبرى وهو ان كل موجود يصح ان يرى
فلان صحة الرؤية موقوفة على مصحح والا لصح تعلقها بالعدم كالعالم والرؤية
تتعلق بالمتعلقات بدليل تعلقها بالجوهر والعرض وهما مختلفان فالمصحح لرؤيتهما
اذن لا يخلو اما ان يكون ما به الاقتراق او ما به الاشتراك لا جائز ان يكون ما به
الاقتراق والا لزم تعليل الاحكام المتساوية بالتنوع بالعلل المختلفة وانه محال تعين
ان يكون المصحح امرا وقع فيه الاشتراك وذلك المشترك لا يخلو اما ان يكون

الدليل العقلي

مصحح الرؤية
الوجود

الدليل العقلي

امرا ثبوتياً او عديماً لا جائز ان يكون أمراً عديماً والا لصح رؤية المعلوم وامتنع
 رؤية الموجود ولان العدم لا يصلح ان يكون علة للامر الثبوتي تعين ان يكون
 امرا ثبوتياً والامر الثبوتي لا يخلو اما ان يتقيد بالموجود او لا فان لم يتقيد بالموجود
 امتنع رؤية الموجود وان تقيد بالموجود فلا يخلو اما ان يتقيد بكونه صفة او
 موصوفاً لا جائز ان يتقيد بأحدهما والا لما روي الآخرون فتعين انه انما صح رؤيته
 لكونه موجوداً والباري تعالى موجود فصح ان يرى قال الامام الفخر في المعالم وهذا
 عندي ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقات فصحة المخلوقية فيها حكم
 مشترك بينهما فلا بد له من علة مشتركة والمشارك اما الحدوث او الوجود
 والحدوث باطل لما ذكرتموه تعين الوجود فوجب كونه تعالى يصح ان يكون
 مخلوقاً وكما ان هذا باطل فكذلك ما ذكرتموه وايضاً فانا ندرك باللمس الطويل
 والعريض وندرك الحرارة والبرودة وصحة الملوئية حكم مشترك ونسوق الكلام
 الى آخره حتى يلزم صحة كونه تعالى ملموساً والتزامه مدفوع بيديه العقل والاوّل
 قوي فان أجيب عنه بان صحة المخلوقية معطلة بالامكان والباري واجب لزوم مثله
 في صحة الرؤية والثاني أيضاً قوي وجواب الاستاذ عنه بالفرق بين اللمس والرؤية
 لوجود التأثير والتأثر في الأوّل بخلاف الثاني ضعيف فان الاتصال الثابت مع
 اللمس عادي لا عقلي فلم لا يجوز ان يتعلق هذا الادراك به تعالى من غير
 اتصال ولا تكيف وامام الحرمين قد التزم هذا وصح تعلق الادراكات الخمس
 به تعالى من غير ان تشارنها الاسباب المتصلة بها عادة ونسب هذا ايضاً للشيوخ
 الاشعري خلاف ما ذهب اليه عبد الله بن سعيد والقلاسي من منع تعلق باقي
 الادراكات به تعالى وقد اقتصر الامام الفخر في المعالم على هذين التقيضين قال
 ابن التلمساني وقد اورد عليهما في الاربعين وغيره اسئلة عديدة واكدورودها بقوله

وانا غير قادر على الجواب عنها فمن قدر على الجواب عنها امكنه ان يتسك بهذه
الطريقة وقد تصدى جماعة من الفضلاء للجواب عنها وقال شيخنا نقي الدين يقول
ان بعضها لا يمكن الجواب عنه بما يشي التعليل قال ابن التلسماني ونحن نشير اليها
على وجه الاختصار ونثب على القوي منها والضعيف وبالله تعالى التوفيق . الاول
منع ان الصحة حكم ثبوتي وجوابه ان الصحة تقيض لا صحة للعمول على المتع
فالصحة امر ثبوتي لاستتمالة تقابل نفيين الثاني سلمنا انه حكم ثبوتي لكن لا نسلم
توقفه على مصحح وليس كل حكم منتقراً الى مصحح فان صحة كون الشيء معلوماً
حكم ولا ينتقز الى مصحح وجوابه انه لو لم ينتقز الى مصحح لم تعلقه الموجود
والمعدوم وحيث لم يتم اقتضى مصححاً الثالث سلمنا توقفه على مصحح لكن لا نسلم
صحة التعليل اصلاً فانه عند المتكلمين مبني على ثبوت الحال والواسطة بين الوجود
والعدم ولا نسلم ثبوت الواسطة كيف والشيخ الاشعري امام المذهب لا يقول بها
و بنفي التعليل العقلي وهذا السؤال لازم للشيخ ولما التزم مقالته في نفي الحال
ومن قال بها كالتعاضي امكنه الاستدلال بها واجاب الشهرستاني عنه بان الشيخ
وان لم يقل بالاحوال فانه قائل بالوجود والاعتبارات العقلية فقد تصور العموم
والخصوص وبرد عليه بانه وان قال بالاعتبارات العقلية فانه لم يقل بالتعليل
ومعتمدكم فيما تبطلون من اقسام المشترك بين الجوهر والعرض المرتبين مبني على
التزام احكام العلل العقلية وقلتم ان الحدوث لا يكون علة لانه لا يعقل الا بالشركة
بين الوجود والعدم والعدم السابق لا يجامع الوجود والعلة يجب مقارنتها للعلول
وصحة الرؤية امر ثبوتي والامر العدمي لا يكون علة للأمر الثبوتي ولا جزاً منها
وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يرى لجوهره ولا العرض لعرضيته لما يلزم عليه من
تعليل الحكم المتعدد النوع بعلمتين مختلفتين وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يقال روى

لانه على صفة خاصة من كون اولون لما يلزم في ذلك من التركيب في العلة
 العقلية الرابع سلنا صحة التعليل لكن لم قلتم ان صحة الرؤية من الاحكام العطلة
 وقولكم في جوابه انه لو لم يتوقف على مصحح لم حكمه المدوم والموجود لا ينتج
 الا انه يتوقف على مصحح وهو اعم من العلة اذ قد يكون شرطاً فان الحياة شرط
 لقيام العلم والقدرة والارادة بالمثل وليست علة لها وهو قوي الخامس سلنا صحة
 تعليله لكن لا نسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك فان صحة كون الجوهر مرئياً
 مخالف لصحة كون السواد مرئياً ولو تساوتا لقامت احدهما مقام الاخرى وللإضافة
 اثر في المخالفة وجوابه ان صحة الرؤية بما هي صحة رؤية لا تختلف بما تضاف اليه
 كما لا تختلف حقيقة العلم باختلاف متعلقاته السادس سلنا انه مشترك ولكن
 لا نسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية بعلم مختلفة فان اللونية قدر مشترك
 ووجودها ممل بمخصوصيات الالوان وجوابه ان الاحكام العقلية كالعالية والقادرية
 لا تتميز باعتبار ذاتها وانما تتميز باعتبار موجباتها من العلم والقدرة فلو علمنا العالية
 بحقيقة تخالف العلم لزم قلب معقولها وذلك محال واما لزوم اللونية لمخصوصيات
 الالوان فسلم والمنوع قول الاخص علة للاعم السابع سلنا ان المشترك لا بد له
 من علة مشتركة لكن لا نسلم ان الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك
 المعنوي بل بالاشتراك اللفظي والا لكان جنساً للواجب فيحتاج الى فصل ويلزم
 التركيب في ذات واجب الوجود جل وعلا كيف ومذهب الشيخ الاشعري انه
 مشترك بالاشتراك اللفظي وان وجود كل شيء هو عين ذاته وعلى هذا فلا يلزم
 من كون وجودنا علة لصحة رؤيتنا ان يكون وجود البارئ تعالى علة لصحة رؤيته
 والجواب عسير على مذهب الشيخ وجوابه على الجملة التزام ان الوجود زائد على
 ماهية الوجود وان كان لا يفارقها وانه مقول على الموجودات بالاشتراك المعنوي

بدليل صحة اقسامه الى الواجب والممكن ومورد التقسيم لا بد وان يكون مشتركا
 ولا يلزم ان يكون جنساً الا لو كان مشتركا ذاتياً وهو ممنوع بدليل عدم توقف فهم
 الذات على فهمه وهذا يتجه على اختيار الامام في الوجود ولا يتجه على رأي من
 يقول الوجود نفس الموجود وان لم يكن تمام ماهيته كالتقاضي وامام الحرمين الثامن
 سلمنا ان مفهوم الوجود مشترك لكن لا نسلم ان لا مشترك سوى الوجود والحدوث
 وحصرهم مخبر بالامكان او بالركب منه ومن غيره وهذا منع قوي والافتاد على
 عدم الوجدان لا يفيد العلم ولا يمكن ابطال التعليل بالامكان او بالركب منه ومن
 غيره بان الامكان امر عديم فان الحصر بقول ذلك في صحة الرؤية ولا يتبع
 تعليل العدمي بالعدي قلنا اجاب عنه بعض التمسائين في شرحه على عقيدة ابن
 الحاجب بان قال يكفي المستدل بمحت فلم اجد ثم ظهور وصف صالح للتعليل بعد
 ابطال ما حصر من الاوصاف لا يوجب اقطاعه فيتميز ابطاله ثم ابطال عليه
 الامكان منفرداً بعدم صحة رؤية كل ممكن ومع غيره باستحالة التركيب في العلة
 العقلية قلنا ولا ينبغي ضعفه فان قول المستدل بمحت فلم اجد انما يحصل الفطن
 فقط فيصح قبوله في الامارات وما المطلوب منه الفطن لا في البراهين وما المطلوب
 منه العلم كسئلنا هذه وانما يصح الاستدلال بالسبر في مثل مسئلتنا اذا كان الحصر
 قطعياً لدورانه بين النفي والاثبات والابطال قطعياً لكونه من الضرورات او ما ينهي
 اليها واين ذلك وما ذكره بعد مبني على هذا الاساس الذي بان انه دام على ان
 ابطاله عليه الامكان منفرداً بعدم صحة رؤية كل ممكن فاسد لاننا نقول المنع وقوع
 رؤية كل ممكن لاصحته ولا يلزم من صحة الشيء وقوعه والمطل بالامكان الثاني
 لا الاول والله تعالى اعلم التاسع سلمنا ان لا مشترك سوى الحدوث والوجود لكن
 لا نسلم سقوط الحدوث عن درجة الاعتبار قوله لا يعقل الا بشرطة من العدم قلنا

لا نسلم بل الحدوث هو الوجود المفيد بمسوقية المدم والمسوقية امر مقارن للوجود
وكيفية له وصفة الثابت ثابتة وجوابه ان الوجود صفة اعتبارية لا حقيقة ثابتة
والا لكنت حادثة ايضا ولزم التسلسل العاشر سلمنا ان الوجود علة مشتركة ولكن
لم قلتم انه يقتضي ذلك مطلقا وما المانع من توقف اقتضائه على شرط وانقضاء مانع
والحكم متوقف على ذلك الا ترى ان الحياة مصححة لكثير من الاحكام كاللذات
والآلام وغير ذلك والباري تعالى لا يصح وصفه بذلك وجوابه ان العلة العقلية
لا يصح فيها ذلك لانها تقتضي حكمها لذاتها فلا يصح وجودها بدونها كالعلم
والعالية والحياة في جميع ما ذكره شرط لا علة الحادي عشر ما المانع ان يكون
الوجود علة لصحة الرؤية بالنسبة اليها والعلة انما تقتضي حكمها اذا وجدت في
عملها فان صحة خالق الجواهر معال بامكانها بالنسبة الى الله تعالى لان الخالق انما
يصح منه ولا يصح بالنسبة اليها وجوابه ان العلة العقلية لا يتخاف حكمها عنها
بحال وقد رتبنا لا تؤثر وقدرة الباري تعالى مؤثرة ونسبتها الى سائر الممكنات
نسبة واحدة ولذلك قلنا ان الباري تعالى قادر على كل الممكنات وموجد لها وليس
للعبد قدرة على ايجاد ممكن البتة الثاني عشر ان هذه الحجة تنتقض بالوجهين
الذين ذكرهما الامام الفخر وقد تقدموا وازادت البيهقية سؤالا وهو ان الرؤية
لو تعلقت بالوجود لما ادر كنا اخلافا لاشياء وجوابه انا اذا شاهدنا شيئا علمنا
وجوده وتبعه العلم بتمييزه قال ابو هاشم الرؤية تتعلق بالاخص ويتبعه العلم
بالوجود الاعم قال وما ذكرناه ادخل في قضية العقل فان العلم بالاخص يستلزم
العلم بالاعم ولا ينعكس قلنا نحن لا ندعي ان ذلك لازم لا عقلا ولا عادة بل
نقول ان علم ذلك في بعض الاشياء فهو قضية عادية وقول ابي هاشم ان الرؤية
تتعلق بالاخص ثم يتبعها العلم بالوجود كيف يصح منه مع زعمه ان اخص

وصف الشيء حال تقسية وقوله كما ان الحال لا موجودة ولا معدومة فهي لا معلومة ولا مجهولة وعني به انها لا تعلم على حياها واذا لم تكن معلومة على حياها فكيف تكون محسوسة وكل محسوس معلوم وقوله انا ننقل من ادراك الاخص الى ادراك الوجود الاعم لا يستقيم مع دعواهم ان الوجود عرض يفارق فانهم اثبتوا الماهيات متقرة في العدم بدون الوجود والعلم بالاخص انما يستلزم العلم بالاعم الذاتي اولازمه لا العرض المفارق قلت واقتصرنا في هذه العقيدة على احد هذه الاعتراضات وهو السابع منها وبالله تعالى التوفيق

(ص) ومعتمد من احالها من المبتدعة انها تستدعي الجهة والمقابلة وهو باطل لان ذلك مفرع على انبعاث الاشعة فتتصل بالرئي وذلك لو صح لوجب ان لا يرى الانسان الا قدر حدقته وهو باطل على الضرورة

(ش) الاشعة عندم أجزاء مضيئة تفصل من العين وثبت بالرئي فبى بشرط ان يكون في مقابلة الرائي ويشترط انقضاء القرب والبعد المفرطين وانما تقع الرؤية عندم بالطرف بطرف تلك الاشعة المتصل بالرئي ويسمونه قاعدة الشعاع ويسمون المتصل منها بالنظر منبعث الشعاع وقالوا ان قاعدة الشعاع اذا لاقت جسما صقيلا لا تفرس فيه كالمرآة لم تثبت به بل تنعكس الى الرائي فيرى نفسه وقالوا وانما لم يرد داخل الجفن للقرب المفرط فلهذا قالوا لا يصح ان يرى جل وعز لا ستمالة اتصال الاشعة به لانها انما تتصل بالاجسام والاجرام ولاستدعائها جهة تنبعث اليها والله جل وعلا ليس يحرم ولا في جهة واهل الحق رضي الله عنهم يقولون الادراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك فان خلق في جزء من العين سمى ابصارا وفي جزء من القلب يسمى علما وفي جزء من الاذن يسمى سمعا وفي اللسان يسمى ذوقا وفي كل الجسد يسمى حسا واختصاص خلقه

بهذه الحال انما هو بحكم العادة وكذا اختصاص بعضها بان يكون المدرك في جهة
وغير قريب جدا ولا بعيد جدا انما هو بحكم العادة ويجوز ان تُخرق العادة
فيتعاقب بما هو قريب جدا او بعيد جدا بل بما ليس في جهة كما جرت العادة بذلك
في العلم (قوله) وذلك لو صح لوجب الخ هذا من جملة ما رد به عليهم القول
بانبعث الاشعة وهو انه لو كانت الرؤية بانبعث الاشعة لالزم ان لا يرى الانسان
الا قدر حدثته اذ لاتسع حدثته من الاشعة اكثر منها لكنه يرى دفعة
اكثر من ذاته كلها باضعاف مضاعفة فضلا عن حدثته فدل على ان الرؤية
ليست بما يزعمون من انبعث الاشعة

(ص) قالوا انما يكون ذلك لاتصال الشعاع بالهواء وهو مضي فاعان
على رؤية ما قابله كالبلور المعين باشرافه على رؤية ما فيه قلنا فيلزم ان لا يرى
من الهواء الا قدر حدثته وايضا فنحن نرى والهواء مظلم ما نرى والهواء مشرق
(ش) يعني انهم اجابوا عما ألزموه من عدم رؤية الانسان اكثر من
حدثته بأن منعوا الملازمة ومستقدم انه انما يرى الكثير لان أجزاء الهواء مضيئة
فيتصل الشعاع بها وهي تتصل بالسما فتعين على الابصار كما ان البلور اذا اتصل
الشعاع به وهو جسم لطيف مضي متصل بما فيه فيرى ما فيه ويرد عليهم بأنه
لو كان كذلك لزم ان لا يرى الكثير من السما وغيرها حين يكون الهواء مظلماً
بالليل مثلاً وايضاً فما باله رأى من الهواء نفسه اكثر من حدثته مع ان الشعاع
انما اتصل ببعضه

(ص) وما ينقض عليهم عدم رؤية الجوهر القرد مع اتصال الشعاع به
ولا يناله من ذلك وحده الا ما يناله مع غيره ورؤية الكبير مع البعد صغيراً مع
اتصال الشعاع والمقابلة بجميعه

(ش) يعني انه مما ينتقض عليهم ادعاءهم وجوب رؤية ما اتصل به الشعاع الجوهر الفرد اذا كان في سمت الشعاع فانه لا مانع على زعمهم من اتصال الشعاع به بدليل انها لتصل به عند اجتماعه مع غيره ولا يتاله من الشعاع عند الاتصال الا ما يتاله عند الاتصال فكان يجب على قولهم ان يرى عند الانفراد مع انه لا يرى وكذا ينتقض مذهبهم برؤية الكبير مع البعد صغيرا مع ان شرط الرؤية على زعمهم موجود وهو اتصال الشعاع والمقابلة لجمعية

(ص) قالوا انما ذلك لان الشعاع تقطع من زاوية حادة لمثلث قاعدته المرئي فقام خطا مستقيما بوسط القاعدة على زوايا قائمة ومعلوم انه اصغر مما يقوم عليها من سائر الخطوط فزيادة ذلك البعد لغيره منعت من رؤية طرفي المرئي قانا فيلزم اذا انتقل المرئي الى مقدار تلك الزيادة من البعد ان لا يرى والمشاهدة تكذبه

(ش) يعني انهم اجابوا عما تمسح عليهم من رؤية الكبير صغيرا بأن قالوا لان سلم استواء نسبة أجزاء الكبير مع البعد الى الراي حتى يلزم ان يراه على حالة كبيرا وذلك لان الجزء الواقع في وسط المرئي اقرب الى الناظر من الجزء الواقع في طرفه ويانه انه اذا خرج خطان شعاعيان متوهمان كساقى مثلث وتقرض ان قاعدة هذا المثلث اي الخط الذي يقوم عليه ذاك. الساقان جسم المرئي البعيد فيكون هذان الساقان على طرفيه وخرج من نقطة العين خط آخر قسم ذلك المثلث نصفين وقام بوسط تلك القاعدة فانه تحدث فيه زاويتان قائمتان ويكون كل واحد من الخطين الواقعين على الطرفين وترا للزاوية القائمة وقد تبين في الهندسة ان وتر الزاوية القائمة التي في المثلث اطول من كل واحد من الخطين المحيطين بها فاحاطان الواقعان على الطرفين اطول من الخط الواقع على

وسط الجسم المرئي فتكون الاجزاء التي وقع عليها الطرفان ابعد عن البصر من الاجزاء التي يقع عليها الخط الاوسط فنسبة الاجزاء اذن ليست متساوية في القرب والبعء فلذلك صح ان يرى بعض الجسم دون بعض فيرى الكبير صغيرا وهذه صورة المثلث

اجابهم اهل السنة رضي الله عنهم بانه اذا كان البعد الحاصل بين المرئي والناظر قدر مائة ذراع مثلا والذي بين طرفيه زائد على المائة قدر ذراع فكان يجب عليه اذا انتقل ذلك الجسم الكبير الذي رؤى صغيرا الى مسافة الطرفين وهي مائة ذراع وذراع ان لا يرى البتة كما لم ير الطرفان الكائنان في تلك المسافة لكن المشاهدة تكذب ذلك فبطل ما ذكروه (ص) ومما ينقض عليهم رؤيته الا كوان مع ان الاشعة لم تنصل بها قالوا المرئي ما اتصل به او قام بما اتصل به قلنا فيلزم ان ترى الطعوم والروائح لقيامها بما اتصل به قالوا انما ذلك فيما يقبل الرؤية قلنا فها هو البعيد يرى دون لونه (ش) هذا مما ينقض عليهم قولهم بأن سبب الرؤية اتصال الاشعة بالمرئي وانه انما يرى ما اتصل به الشعاع وهذا قول الاقدمين منهم فقبل لهم قدر رؤيت هبة الا كوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والالوان والاشعة لا تنصل بها اذ الاشعة اجسام والعرض يستحيل عليه مماسة الاجسام له فأجابوا بالرجوع عن قولهم الاول وقالوا المرئي ما اتصل به الشعاع او قام بما اتصل به الشعاع والاشعة لا تنصل بها فقبل لهم فيلزم ان ترى الطعوم والروائح لانها قائمة بما اتصل به الشعاع فقالوا انما نقول ما قام به الشعاع يرى اذا كان مما تجوز رؤيته وهذا الذي اوردتم عندنا لا تجوز رؤيته فقبل لهم فالجسم اذا كان بعيدا يرى ولا يرى لونه وانما يرى على زعمكم لاتصال الشعاع به والالوان قائم به

وهو مما يجوز ان يرى اتفاقا بيننا وبينكم

(ص) وما ينقض عليهم رؤية قرص الشمس مع عدم رؤية ما دونها من الطير اذا علا في الجو ورؤية النار على البعد دون ما دونها وايضا الانبعاث انما يكون عن اعتقاد الى جهة والسبر يطله

(ش) يعني مما ينقض قولهم برؤية ما اتصل به الشعاع انا نرى قرص الشمس ولا نرى الجوارح التي بيننا وبينها اذا تعالت في الجو ونرى في البرية النار من بعد ولا نرى ما بيننا وبينها مع ان الشعاع لم يتصل بقرص الشمس ولا بالنار الا بعد ان يتصل بالاجسام التي بيننا وبينها فهذا كله يدل على بطلان انبعاث الاشعة وان اتصالها بسبب للرؤية وايضا مما يبطل انبعاث الاشعة في الرؤية ان انبعاثها لا يكون الا باعتقاد عليها والرائي لا يحس في عينه اعتقادا فان قالوا حركة الاجفان توجب خروجها لحققتها فادنى اعتقاد يخرجها قبل الرائي يرى ولا يجرى شيئا من عينه ولو سلم ذلك فجهات الاعتماد بحسب السبر منحصرة في الجهات الست فاذا خص الاعتماد بجهة منها لزم ان لا تنبعث الاشعة الى غيرها فلا يرى سوى ما في جهة واحدة لكننا نرى دفعة ما في الجهات الست فبطل ما نخبأوه

(ص) ثم لزوم المقابلة يبطل برؤية الانسان نفسه في المرآة والماء قالوا لم تثبت الاشعة فيها لعدم التضريس فانعكست الى الرائي قلنا فيلزم ان لا يرى المرآة والماء لعدم قاعدة الاشعة فيها قالوا انما يرى صورة منطبعة لا نفسه فيها قلنا فيلزم ان لا تبعد بعده

(ش) يعني انه مما يبطل اشتراط المقابلة في الرؤية رؤية الانسان نفسه في المرآة والماء ومحال ان يكون مقابلا لنفسه اجابوا باننا نشترط ان يكون المرئي

صواب من انبعاث

لا يطله
المرآة والماء

مقابلا او في حكم المقابل والرائي في هذه الصورة في حكم المقابل قالوا لان
 الشعاع لما لاقى جسما صقيلا لم يثبت به فانعكس الى الناظر فرأى نفسه ورد
 عليهم بانه يلزم على ما ذكره ان لا يرى الماء ولا المرأة اذ قاعدة الاشعة التي
 باعتبارها صاع ادراك المرئي لم تتحقق اذ لا تثبت لما فيها لدم التضريس كما
 زعموا فيلزم على قولهم ان يرى نفسه ولا يرى المرأة ولا الماء وهو خلاف الحس
 واجاب الحكماء عن الالزام باعتبار اشتراط المقابلة بان قالوا لان لم ان المرئي في
 المرأة والماء لم يقابل الرائي وتوهمكم ذلك انما جاء من اعتقادكم ان المرئي فيها
 نفس الرائي ونحن نقول ان المرئي انما هو صورة منطبعة فيها موافقة لصورة الرائي
 لا نفس الرائي ولا شك حينئذ ان تلك الصورة مقابلة للرائي اجاب اهل الحق
 بأنه لو كان المرئي صورة منطبعة في جسمي المرأة والماء لزم ان لا تبعد تلك
 الصورة ببعده الرائي منها ولا تقرب بقربه ضرورة قيام تلك الصورة بسطحي
 المرأة والماء فوجب ان تثبت بثباتها فدل ذلك على ان المرئي نفس الرائي لا شيء
 ينطبع في المرأة والماء وكذلك يلزم لا تتحرك بحركته وهو ظاهر

(ص) ومما يلزم على اشتراط المقابلة ان لا يرى الرائي الا قدر ذاته اذ
 لا يقابل اكبر منها قالوا الشعاع اعان على ذلك فلنا قد تقدم جوابه

(ش) يعني أنه مما يرد عليهم في اشتراط المقابلة انه يلزمهم ان لا يرى
 الرائي من الاجسام ما هو اكبر من جسمه لانه لا يقابل اكبر منه فان قالوا الهواء
 المضي الذي بينه وبين ذلك الجسم الاكبر مقابل لذلك الجسم الاكبر فاعان
 على رؤيته فلنا فيلزم ان ما قابل من الهواء ذلك الجسم العظيم يكون مقابلا
 للرائي بعين بعد رؤيته على رؤية ما قابل وهو محال وقد تقدم مثل هذا عند
 ذكر جوابهم عما الزموا من عدم رؤية الانسان اكثر من حدته

(ص) ولو سلم ذلك كله فروؤية الله تعالى لكل موجود ولا بنية ولا شعاع وليس في جهة ولا مقابلة يهدم ما أصالوه وايضا فساكت من «رؤية النبي صلى الله عليه وسلم الجنة من موضعة مع غاية البعد وكثافة الحجب الكثيرة يمنع ما تغلبوه من الاشعة والموانع

(ش) لاشك انه مما يجب له سبحانه وتعالى كونه بصيرا يتلقى بصره بكل موجود كما سبق ومعلوم استحالة بنية الحدقة التي جعلوها شرطا في الرؤية عليه وكذا استحالة انبعاث الاشعة من ذاته العلية لانها اجسام لا تنفصل الا من اجسام وكذا استحالة ان يقابله شيء لاستحالة الجمعة عليه فبطل بهذا كل ما أصالوه من اشتراط بنية الحدقة المخصوصة وانبعاث الاشعة والمقابلة ومما يبطل ايضا قولهم «رؤية النبي صلى الله عليه وسلم الجنة من موضعة مع غاية البعد وكثافة الحجب التي بينه وبينها فلو كانت الرؤية بانبعاث الاشعة لما وصلت مع هذا البعد العظيم وايضا فالحجب الكثيرة ترددها لاسيما وهم قد فرروا ان من الموانع القرب والبعد المفرطين ووجود حجاب كشيء بين الرائي والمرئي

(ص) واذا نقرر هذا فالبصر عند اهل الحق عبارة عن معنى يقوم بعمل ما يتعلق بالمرئيات ويتعدد في حقنا بتعدد ما لم ير من الموجودات فموانع قامت بالعمل على حسبها وهل قام في العمى مانع واحد يضاد جميع الادراكات او موانع تعددت بعدد ما فانت رؤيته من الموجودات فيه تردد

(ش) (قوله) عبارة عن معنى يعني لا عن انبعاث الاشعة كما تقول المعتزلة وقوله يقوم بعمل ما يعني لا انه يشترط بنية الحدقة كما تقوله المعتزلة فلو خلقه سبحانه في العقب او في اي محل شاء من الجسم لصح لان ذلك المعنى انما يقوم بجوهر فرد ولا اثر للجواهر المعبطة به فانه انما يقبل ما يقوم به من المماني

بنفسه وصفة النفس لا تتوقف على شرط ولا يصح ان تكون احاطة الجواهر شرطاً في قيامه به اذ الشرط لا بد أن يوجد في محل المشروط والا لزم وجود المشروط مع انتفاء شرطه (قوله) وبتعدد في حقنا بتعدد ما يعني أن بصرتنا بتعدد بحسب تعدد متعلقه كما سبق ذلك في علنا وانه بتعدد في حقنا بتعدد المعلوم وقوله وما لم ير من الموجودات فإلوانه يعني ان كل ما يجوز ان يدرك اذا لم يقم بالعمل ادراك يتعلق به لزم ان يقوم بالعمل معنى بضاد ادراكه وهو المعبر عنه في اصطلاح الموحدين بالمائع وهو مأخوذ من القاعدة التي سبقت بيانها وهي ان المقابل للشيء لا يتخلو عنه او عن ضده او مثله وتعدد تلك الموانع بحسب تلك الموجودات التي لم تر ولا يلزم من تعدد الادراكات وتعدد موانعها قيام ما لا يتناهي عدده بالعين لان ادراك البصر إنما يتعلق بالموجودات والموجودات متناهية فادراكها كآنها وموانعها متناهية وانكرت المعتزلة ان يقوم بالعين هذا المعنى الذي سميناه مانعاً ومحملاً المعنى على انتفاض البنية الا بأما المذيل العلاف فانه اعترف بالمسانع على الوجه الذي نقوله غير انه يجوز عروة العمل عنه وعن الادراك وذلك باطل (قوله) وهل قام في العمي مانع واحد الخ يعني انه مما اضطررب فيه اثنتان ان العمي هل هو معنى واحد بضاد جميع احواد الابصار كما بضاد الموت جميع احواد العلوم والادراكات او هو اجتماع موانع كثيرة بعدد ما فات من احواد الابصار والاول رأي القاضي والاستاذ والثاني هو التحقيق

(ص) فصل في الجائزات في حقه تعالى خالق العباد وخالق أعمالهم وخالق الثواب والعقاب عليها لا يجب عليه شيء من ذلك ولا مراعاة صلاح ولا اصلمح والا لوجب ان لا يكون تكليف ولا محنة دنيوية ولا أخروية والافعال كلها خيرها وشرها نعمها وضرها مستوية في الدلالة على باهر قدرته

جل وعز وسعة شمله ونفوذ ارادته لا يتطرق لذاته العلية من ذلك كمال ولا نقص
كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما كان عليه فأكرم سبحانه من شاء بما
لا يكيف من انواع النعم بمجرد فضله لا ليل اليه او قضاء حق وجب له عليه
وعدل فبين شاء بما لا يطاق وصفه من أصناف الجحيم لا لاشغفه غيظ ولا ضرر
ناله من قبله .

(ش) مما يجب على كل مكلف أن يعتقد أن افعاله سبحانه وتعالى ذواتا
كانت او اعراضاً كان فيها صلاح العباد او لم يكن لا يجب عليه شيء منها هذا
مذهب اهل الحق وخالفهم المعتزلة فأوجبوا مراعاة الاصلح للعباد وأوجبوا
الاعطف وهو خلق الشيء الذي يوجب للمكلف ترجيح جانب الطاعة من غير ان
ينتهي الى حد الاجاء وأوجبوا كمال عقل من يريد تكليفه واقداره وازاحة
العلل عنه التي تمنعه من أداء ما كلف به حتى انه لو أخل بذلك لكانت لهم
خصومة له ومطالبة بحقهم تعالى عما يقوله الظالمون علواً كبيراً ولقد صدق فيهم
قوله صلى الله عليه وسلم القدرية خصما الله في القدر كاتم دليل فساد مذهبهم
ودليل صحة ما يقول اهل الحق المعقول والمنقول اما المعقول فانه سبحانه فاعل
بالاختيار لا بالاجباب والطبيعة وقد سبق برهان ذلك فلو وجب عليه فعل لما
كان مغتاراً فيه اذ المختار هو الذي يتأق منه الفعل والترك ولان الموجب في حقه
ان كان قدماً لزم قدم الفعل وقد سبق لزوم وجوب الحدوث لما سواه جل وعز
وان كان حادثاً لزم اتصاف ذاته تعالى بالحوادث وقد سبق استحالتها عليه فهو
سبحانه لا يتحدد له بفعل من الافعال كمال ولا بتركه نقص بل هو الكامل بذاته
وصفاته في ازله وفيما لا يزال وانما الافعال دللتنا نحن على معرفة وجوده وصفاته
على حسب ما هو مقرر والى هذا المعنى أشرت بقولي والافعال كلها خبرها وشرها

الخ وايضاً لو وجب عليه صلاح العبد لما كانه لما فيه من تعريضه للمعصية فان
 قيل انما كانه ليثيبه قلنا هو قادر ان يعطيه ذلك من غير عمل ولا تكليف ولو
 وجب عليه الاصلح لما خلق الكافر الفقير لان الاصلح له ان لا يتخلفه حتى
 لا يكون معذباً في الدنيا والآخرة وايضاً الاصلح للعباد ان يخلفهم في الجنة فلو
 وجب عليه لما خلقهم في الدنيا وبالجملة لو وجب عليه الاصلح لمسا وجدت نعمة
 دنيوية ولا آخرة (وما احسن مناظرة وقعت بين الشيخ الاشعري والجبائي هي
 مسألة مراعاة الصلاح والاصلاح فقال الشيخ للجبائي ما تقول في ثلاثة اشخاص مات
 احدهم قبل البلوغ والاخر مات بعد البلوغ كافر والاخر مات بعده مؤمناً فقال
 الجبائي اما الصغير ففي الجنة واما الكافر الكبير ففي النار واما الكبير المؤمن ففي
 الدرجات العلى فقال له الشيخ ما بال الصغير قصربه عن درجة الكبير المؤمن
 فقال له الجبائي لانه لم يعمل قدر عمله فقال الشيخ من حجه على مذهبكم ان
 يقول يارب كان الاصلح في حقى ان تكون ابقيني حياً حتى اصل بالعمل الدرجة
 العليا فقال الجبائي جوابه ان يقول الله تعالى له علمت انك لو بقيت على سن
 التكليف لكفرت فتخلد في النار فالاصلاح في حقك . وتلك صغيراً كما فعلت بك
 لسلامتك من الخلود في النار التي هي اعظم غيبة فكيف وقد زدتك على ذلك
 ما لا يكف من نعم الجنة فقال له الشيخ فاذن يقوم الثالث الذي مات كبيراً
 كافراً بل وكل كافر من دركات لظى فيقول يارب كنتا نرضى منك بأدنى من
 مرتبة هذا الصبي فما بالنا لم تمننا صغاراً قبل التكليف وقد علمت منا الكفر بعده
 كما فعلت بهذا الصبي فبهت الجبائي ولم يقدر ان يجيب بكلمة فقال له الشيخ
 رضي الله تعالى عنه وقف حمار الشيخ في العقبة ثم قال تعالى ان توزن احكام
 ذي الجلال بميزان الاعتراف) وأما المنقول فقوله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم

يسألون وقوله تعالى ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾ ونحو ذلك مما هو
 كثير (قوله) فاكرم سبحانه من شاء الى آخره يشير الى ان الاعمال ليست علة
 عقلية لاستحقاق ثواب ولا عقاب لما عرفت من وجوب استواء الافعال كلها
 بالنسبة الى تعالى وما اثير عليه منها او عوقب فهو بحض فضلته تعالى او عدله
 وانما الافعال علامات مخلوقة لله تعالى بين الشرع ما اخيار سبحانه ان يدل عليه
 من غير ان يكون بينهما ربط عقلي وتسمية الثواب والعقاب جزاء لانها في صورة
 الجزاء لسبق ما يدل عليها شرعا وقد ورد انه سبحانه يخلق لفضله النار قوماً
 يعذبهم بها ولفضله الجنة قوماً ينعمهم بها من غير ان يسبق عمل لغير يقين
 (ص) وكلا النوعين دال على سعة ملكه واقتياد جميع الممكنات لارادته
 وعدم تعاصيها على باهر قدرته كل منها واقع على ما ينبغي من جريه على وفق
 علمه وارادته من غير ان يتحدد له بذلك كمال او نقص لاحالاً ولا مالا فالوجوب
 اذن والظلم عليه محالان اذ الوجوب يستدعي تعاصي بعض الممكنات والظلم
 يستدعي التصرف على خلاف ما ينبغي

(ش) مراده بكلا النوعين الثواب والعقاب اي اذا نظر الى الثواب وما
 احبوت عليه الجنة من دقائق النعم الحارقة للعوائد التي لم تغطر قط على بال والى
 مثلها من دقائق العذاب وما احبوت عليه جهنم من انواع العذاب التي لا تكيف
 كل ذلك لا يوجب له سبحانه تجديد كمال لذاته ولا نقصه من صفاته حتى يجب
 عليه ذلك بل كل كمال باق به فلم يزل منتصفاً به في الازل وما لا يزال ولا
 يوجب له فعله او تركه نقصاً حتى يستحيل عليه واما فائدتها بالنسبة الى تافهي
 مستوية في دلالتها لنا على وجوده تعالى ووجود صفاته العلية وسعة جلاله وعظيم
 جلاله بل لم يزدنا وقوع النوعين وخلقه تعالى الاضداد الا قوة علم بعظيم اخياره

الجنة ليست علة
 عقاب لا لعلمها
 بل لغيرها

الجنة ليست علة
 عقاب لا لعلمها
 بل لغيرها

وسعة ملكه وانه ليس مجبورا على فعل من الافعال

(ص) ومن هنا تعلم استحالة ان يكون فعله تعالى لغرض لانه لو كان له غرض في الفعل لأوجبه عليه والا لم يكن علة له فيكون مقهورا كيف ورد بك يخلق ما يشاء ويختار؟ وايضا فالغرض إما قديم فيلزم قدم الفعل وقد مر برهان حدوثه او حادث فيفتقر الى غرض ثم كذلك وينتسلسل فيؤدي الى حوادث لا أول لها وقد مر برهان بطلانه وايضا فالغرض إما مصلحة تعود اليه او الى فعله والاول محال لاستلزامه انصاف ذاته العملية بالحوادث والثاني محال لعدم وجوب مراعاة الصلاح والاصح لانه قادر على ابطال تلك المصلحة الى العبد مثلاً من غير واسطة ولانه يلزم فيه تعليل الشيء بنفسه او انتسلسل لنقل الكلام الى تلك المصلحة نفسها

(ش) يعني انك اذا عرفت استواء الافعال بالنسبة اليه تعالى وانه مختار في جميعها لا يجب عليه منها شيء لزم ان لا يكون له تعالى غرض في شيء منها اي لا علة لشيء من الافعال مشتملة على حكمة تبعته على ايجاد ذلك الفعل او اعدامه بل هو جل وعلا مختار في كلا الامرين واستدل في العقيدة على هذا المطلب بأوجه الاول انه لو كان له غرض في فعل من الافعال لكان ذلك الفعل واجبا عليه لا يتأتى له تركه وبيان الملازمة ان معنى الغرض ان يشتمل الفعل على حكمة تبعته عقلا على ايجاده بحيث يلزم تقصده لو لم يفعل هذا معنى الغرض فيكون موجبا للفعل والا لم يكن غرضاً له علة فيه فتولي والا لم يكن علة له بيان للملازمة واما قولي فيكون مقهورا فهو بيان للاستثنائية وهي قولنا لكنه لا يكون الفعل واجبا عليه لما يلزم عليه من قهره وعدم اختياره اذ المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك والغرض ان هذا الفعل فيه غرض لا يتأتى تركه وقد علمت

قَالَ الْعَلَمَاءُ فِي
الْغُرُوحِ كَيْفَ

فِي الْمَقَامِ الْمَعْنَوِيِّ

(٩)

فما سبق وجوب كونه جل وعلا مختاراً فبطل اذن ان يكون في فعل من افعاله
 غرض يجعله على الفعل قال تعالى ﴿وَرَبِّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ الثاني ان الغرض
 اما ان يكون قديماً فيجب قدم الفعل والا كان الباري جل وعلا ناقصاً لقوات
 غرضه او حادثاً فيحتاج هذا الغرض الى غرض حادث اذ هو من جملة الافعال
 الحادثة ويلزم التسلسل وحوادث لا اول لها باطل وقد سبق برهانه الثالث
 الغرض اما مصلحة في الفعل تعود اليه تعالى او مصلحة تعود الى خاتمه والاول
 باطل لانه يوجب انصاف ذاته بالحوادث وقد مر بطلانه ويوجب ايضاً ان
 يكون ناقصاً في ذاته وانما تكمل بافعاله والثاني باطل لما عرفت من عدم وجوب
 مراعاة الصلاح والاصحح عليه تعالى ولان غرض العبد انما هو حصول لذة له او
 دفع ألم والله سبحانه وتعالى قادر على ايجاد ذلك له بغير واسطة فعل وايضاً نقل
 الكلام الى هذه المصلحة فنقول ما الموجب لحلقها ووجودها بواسطة الفعل فان
 قيل لذات كونها مصلحة لزم تعليل الشيء بنفسه لانها صارت غرض نفسها وان
 قيل لغرض زائد عليها قلنا الكلام الى ذلك الغرض ولزم التسلسل وكما عرفت
 وجوب نفي الغرض في افعاله تعالى كذلك يجب في احكامه وما يذكره فقهاء
 اهل السنة من عالى الاحكام انما هو بالجعل الشرعي ورعيه تفضلاً لا بالحكم
 العقلي وانما يجب الاحكام ولهذا اعترض على ابن الحاجب قوله في اصوله في باب
 القياس عند ما تعرض لذكر شروط العلة ومنها ان تكون بمعنى الباعث وتؤثر
 بأن مراده الباعث للمكلف على الامتثال لا الباعث له تعالى على الحكم والحق
 انها مع ذلك عبارة موهمة فيجب تجنبها وكذا ما يوجد في الكتاب والسنة من
 افعال الله تعالى موهمة للتعليل بالافراض كقوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ
 إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ فانه يجب تأويله فتجعل اللام في قوله تعالى ليعبدون لام الصيرورة

٢٢

(٣)

يعني الثاني ان الغرض

ما يوجب الباعث
 من نفسه

مثلاً في قوله تعالى ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً﴾ أو هو من الاستعارة
التبعية على ما نقرر في فن البيان

(ص) قالوا إذا لم يكن غرض بالفعل سفه قلنا السفه عرفاً ما فعل مع
الجهل بالعواقب أو ترجيح الذات الحاضرة حتى يفعل السفه ما فيه ضرره أو حثفه
وهو لا يشعر وأن هذا من فعل المتعالي عن تجدد كمال أو نقصان الذي لا يمزب
عن علمه شيء على الإطلاق في سر وعلان

(ش) هذه شبهة من جهة المعتزلة القائلين بشبوت الأغراض الموجبة
للأفعال والأحكام ونقر بها أن قالوا لو كان الفعل أو الحكم واقعاً بغير غرض
لازم السفه أو العبث من صدره منه لكنه تعالى حكيم يستحيل عليه العبث والسفه
فيستحيل إذن أن يفعل أو يحكم لا لغرض والجواب منع الملازمة وذلك أن السفه
في العرف عبارة عن الجهل بالمصالح وخفة العقل حتى أن السفه يفعل ما يضر به
أو يهلكه حالاً أو مآلاً وهو لا يشعر أو يشعر لكنه لجهله وخفة عقله يرجح المرجوح
من قضاء لذة حالية لا بقاء لما مثلاً على عقوبات عظيمة دائمة وأما العبث فيطابق
في العرف على فعل الشيء مع الذهول أو عدم القصد وهذا كله لا لزوم بينه
وبين نفي الغرض لانا نقول أنه تعالى لا غرض له في الفعل مع أن أفعاله كلها
جارية على وفق علمه وإرادته لا يلغفه ضرر من قبلها ولا يتجدد له كمال بفعلها بل
هو الغني في ذاته وصفاته أزلاً وأبداً فيما لا يزال ثم الحكمة المنسوبة إليه تعالى
عبارة عن علمه بالأشياء وقدرته على أحكامها وإتقانها فهي تقتضي العلم والقدرة
وهما واجبتان له تعالى لا يفعل الشيء لغرض كما زعمت المعتزلة وإذا فهمت هذا
في أفعاله فافهم مثله في أحكامه فأنها أيضاً جارية على وفق علمه لا يتطرق له من
قبلها نقص كيفما وجهها على عبيده وأن فسرت المعتزلة السفه والعبث بنفي

الغرض سلينا الملازمة ومنعنا الاستثنائية وقصارى الامر انا نمنع على هذا التقرير
اطلاق هذين اللفظين بالنسبة اليه تعالى لايهاها معنى يستعمل في حقه تعالى
وهو ما ذكرنا انها يدلان عليه عرفا لما ذكروه من دلالتها على نقي الغرض

(ص) واذا عرفت بما ذكر عدم رجعات بعض الافعال على بعض
بالنسبة اليه تعالى عرفت جهالة من تصور على الغيب ورأى ان العقل يتوصل
وحده دون شرع الى ادراك الحسن والقبيح عنده جل وعلا على انه لو سلم لهم
ذلك جدلا لم يميز العقل بشيء من ذلك لتعارض اوجه من النظر في ذلك
متضادة فانا لم نعرف وجوب الايمان ولا تحريم الكفران الا بعد مجيء الشرع
(ش) لما حقق ان مذهب أهل السنة ان الافعال كلها مستندة الى الله

تعالى ابتداء من غير واسطة لانا نأثير لغيره في شيء منها لزم ان الافعال كلها
مستوية لا يتصف بعضها بالحسن من حيث ذاته او صفته ولا يتصف بعضها
بالقبح من حيث ذاته او صفته فلا مجال للعقل اذن في ادراك حكم شرعي لها
اذ لا سبب له على ما عرفت فليس الحسن شرعا عند أهل الحق الا ما قبل فيه
افعاله وليس القبيح شرعا الا المقول فيه لانتفاءه وتخصيص كل واحد منهما بما
اخص به من الافعال لا علة له وقالت المعتزلة الافعال الاختيارية حسنة
وقبيحة من جهة العقل وزعموا ان منها ما يدركه العقل بالضرورة كحسن الصدق
النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران ومنها ما يدركه العقل بالنظر كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما يقف عن ادراكه الا بانبا الشرع
كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقضوا ان
الشارع في هذا النوع مخبر عن حال المحل لا انه أنشأ فيه حكما قالوا كالحكيم
الذي يخبر ان هذا المقار حار او بارد ثم اخافوا فذهب القديما منهم الى ان

من غير حكم الله
ولا من الشرع

الافعال حسنة وقيحة لذاتها وقال قوم منهم هي حسنة وقيحة لصفة لازمة كالصوم المشتمل على حكر الشهوة المقنضى عدم المنفعة وكالتزنا المشتمل على اختلاط الانساب المقنضى ترك تعاقد الاولاد وقال قوم منهم بالفرق بين القبيح فهو قبيح لصفته والحسن فهو حسن لذاته وجمعتهم ان الذوات كلها مستوية والتمييز انما هو بالصفات فلوقبح الفعل لذاته لزم قبح فعل الله تعالى وقال الجبائي واتباعه الفعل بقبحه او يحسن بوجه واعتبار كضرب اليتيم يحسن ان كان للتأديب وبقبحه ان كان لغيره والرد على الجميع ما مضى من كون الافعال لا تأثير للمبادى في شيء منها حتى يحسن دفلا طلبها منهم او انهي عنها وانما مرجع الاحكام الشرعية الى بيان كون تلك الافعال امانة على ما جاءت عليه من ثواب او عقاب او عدمهما ولو انصف الفعل بالحسن او القبح لذاته او لصفة لازمة لما تكلف الله الكافر بالايمان والتالي باطل بالاجتماع وبيان الملازمة انه تعالى علم ان الكافر لا يؤمن فتكليفه بالايمان تكليف بمستقبل وهو قبيح عندهم وايضا لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته او لصفة لازمة لما اختلف بأن يكون نارة حسنا ونارة قبيحا ولا اجتماع التقضيان في قول القائل لا كاذبين غدا صدق او كذب والبحث في المسئلة طويل وقد بان الحق فيها فلا حاجة الى التعلويل (قوله) على انه لو سلم ذلك جدلا لم يحزم العقل بشيء لتعارض اوجهه من النظر في ذلك متضادة يعني انه لا خفاء في فساد مذهب المعتزلة على اصول اهل الحق كما سبق وكذا ايضا يستبين فساد مذهبهم في ان العقل يدرك حكم الشرع في الافعال وان لم يبعث نبي على تقدير ان يسلم لهم جدلا اصل التحسين والتقييع عقلا لتضاد اوجه النظر بحيث يستبين بها فساد رأيهم في ذلك فانا لو نظرنا قبل مجيء الشرع في شكره تعالى على انعامه علينا لكان العقل يقتضي عند المعتزلة ان شكره تعالى واجب

من غير ان يتوقف في ذلك على محبي شرع لان معرفته تعالى ومعرفته كونه متعاً
يدركها العقل بدون شرع وكذا يدرك بدون حسن شكر المنعم وقبح كفره
فيدرك اذن وجوب الشكر ونحریم الكفران بدون شرع فيقال لم هذا الشكر
لو وجب قبل الشرع لكان له فائدة اذ ما لا فائدة له ليس بحسن حتى يجب
لكن ثبوت الفائدة قبل الشرع باطل لان الفائدة فيه اما ان ترجع الى العبد
الشاكِر او الى الرب المشكور وعودها الى العبد اما في العاجل او في الآجل
والانسام كلها باطلة اما بطلان عودها الى العبد عاجلاً فلانه انما يحصل في العاجل
التعب فقط واما بطلان عودها اليه آجلاً لان العقل لا مجال له قبل الشرع في
شيء من امور الآخرة اجماعاً واما بطلان رجوعها الى الرب تعالى فلانه
جل وعلا عن ان يتعدد له كمال بل هو الكامل بذاته وصفاته الازلية والغنى عن
الحائى واعمالهم فهذا الوجه من النظر العقلي يدفع وجوب الشكر ويعارض الوجه
الذي اوجبه عندهم وهو ادراك كونه تعالى متعاً فان قالوا لان لم انه ليس في
الشكر فائدة قبل الشرع بل فيه فائدة للعبد وهو الامن من العقوبة التي يجتعل
ثبوتها على تقدير الاعراض عن الشكر قلنا وكذلك يجتعل ان يعاقب على فعل
الشكر من وجهين الاول انه اتعب فيه الذات المملوكة لله تعالى وتصرف في
ذلك بغير اذنه فصار كمن شكر ملكاً اوصل له نعمة بأن يتعب عبيد الملك في أداء
شكرها بغير اذنه فلا اشكال انه قد تعرض بنفسه بشكر الملك على هذا الوجه
للعقوبة الثاني ان من اعطاه ملك جواد في غاية الجود كسرة صغيرة من خبز
الشعير مثلاً وله من خزائن انواع الاطعمة واجناس الاموال ما لا نهاية له ولا
ينقص مما يعطى منها ثم صار ذلك الفقير المحتاج يذكّر الملك ويثني عليه في
الحافل على اعطاء تلك الكسرة من الشعير لا حتى العقوبة منه لاستهزائه بالملك

واستصغاره قدره حين يمدحه بما لا بال له عنده ولا شك ان نعيم الدنيا والآخرة
كلاهما بالنسبة الى عظيم قدرة الله تعالى وسعة ملكه وجلاله كلا شيء . فقد بان لك
بهذا ان دخول العقل الى مطلب احكام الله تعالى في الافعال يميزان التفسير
والتفويض دخول يميزان مختل يتقلب به صاحبه خاسئا وهو حسير فالحق وقف ذلك
على الشرع واللبأ في معرفته الى السمع فوجب البحث عن النبوة وتعميق شروط
الرسالة وهو الفصل الذي نشرع فيه الان

(ص) ﴿ فصل ﴾ ومن الجائزات ويجب الايمان به بعث الرسل الى
العباد ليلغوم امر الله سبحانه ونبيه واباحته وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع
لما عرفت ان العقل لا يدرك دون شرع طاعة ولا معصية ولا ما ينهها

(ش) لما فرغ من الالوهيات وما يتعلق بها شرع في النبويات ويختصر
الكلام فيها في ثلاث مسائل الاولى سبغ معنى النبوة والنبي والرسالة والرسول
والثانية في حكم الرسالة والثالثة في اقامة الدليل على ثبوتها وما يتعلق بذلك .
المسئلة الاولى في معنى النبوة والنبي لغة . النبوة في اللغة على وجهين ميموز
وغير ميموز فاما في لغة من همز فهو مأخوذ من النبأ وهو الخبر ويعتدل ان يكون
فعل بمعنى مفعول اي هو منبأ بالغيوب او بمعنى فاعل او مفعول اي هو منبأ
بما اطلمه الله تعالى عليه ويصح ترك الهمزة في هذين الوجهين تسهيلا واما في لغة
من لم يهمز من أصله فهو مأخوذ من النبوة بفتح النون وهو ما ارتفع من الارض
يقال نبأ الشيء اذا ارتفع قللني على هذا ان النبي مرتفع على طور البشر
باختصاصه بالوحي وخطاب الله تعالى وليست النبوة صفة ذاتية للنبي كما صار
اليه الكرامية ولا مكتسبة كما صار اليه الفلاسفة فانهم يرون التزكية والتغذية
صقالا في مراة النفس الى ان تنهيا لما لا تنهيا لادراكه غيرها وانما مرجع النبوة

الى اصطفاؤه الله تعالى عبدا من عبيده بالوحي اليه فالتبوة عندنا هي اختصاص
 بسماع وحي من الله بواسطة ملك او دونه فان امر بتبليغه فرسالة فالمختص بالاول
 والثاني رسول فقط والاول نبي فالرسول اذن اخص من النبي مطلقا فكل
 رسول نبي وليس كل نبي رسولا وقيل هما بمعنى وقيل يشعرا عموم وخصوص بوجه
 فيجتمعان في الرسول من البشر وينفرد النبي في من اوحى اليه من البشر ولم يؤمر
 بالتبليغ وينفرد الرسول فيمن اوحى اليه من الملائكة وبعث الى غيره وقيل هما
 متباينان وان الرسل هم اصحاب الكتب والشرائع والنبيون هم الذين يحكمون
 بالانزال على غيرهم مع انهم يوحى اليهم . المسئلة الثانية في حكم الرسالة مذهب
 اهل الحق ان الرسالة ممكنة بفضل مولانا جل وعلا بها وأوجبها المعتزلة عقلا على
 اصلهم في وجوب مراعاة الصلاح والاصح ومنعتها البراهمة عقلا ولا ينبغي فساد
 المذهبين ان حقق ما مضى من بطلان أصل التحصيل والتفويض ومراعاة اصل
 الصلاح والاصح فلا حاجة لنا الى التطويل بكثرة الحجج وقد اضع الحق وصار
 نهارا . وأما المسئلة الثالثة فنذكر ما يتعلق بها مع لفظ العقيدة وقولي ليبلغهم
 عن الله الى آخره اشارة منه الى بعض فوائد بعثة الرسل وخص هذه الفوائد
 لانها مقصورة عليهم لا يمكن وصول العقل اليها بدونهم وأما غيرها مما اوضحوه
 من الاحكام العقلية وادلتها القطعية فقد يتوصل العقل بدونهم الى شيء منها
 لكن ظهرت الفائدة في هذا النوع وشبهه أنهم أرشدوا العقول الى الحق فيه
 بدون كبير تعب وفطنوها الى دقائق من الانظار لم تكن تستقل بادراكها وقطعوا
 معاذر الخلق من كل وجه (قوله) وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع الاشارة
 راجعة الى الامر والنهي والاباحة وخطاب الوضع هو الحكم على أمر بأنه سبب
 او شرط او مانع لتلك الاشياء المذكورة فالسبب حكم الشرع على دخول الوقت

بأنه سبب لوجوب الصلاة والأمر بها وعدة المرأة بأنها سبب لمنع النكاح وانعقاد البيع
بأنه سبب لا باحة التصرف في المبيع (وقوله) ولا ما بينها وهو ما ليس بطاعة
ولا معصية كالإباح وخطاب الوضع اذ كل ذلك لا يعرف الا من قبل الشرع
(ص) ونفضل سبحانه بتأييدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم وهي فعل
الله سبحانه الخارق للعادة المقارن لدعوى الرسالة متعدي به قبل وقوعه غير
مكذب بعجز من يبنى معارضته عن الاتيان بمثله

(ش) المعجزة اسم فاعل مأخوذ من الاعجاز . صدرا عجز وهي لفظ أطلق
على الآية الدالة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم وذكر امام الحرمين ان في
اطلاق لفظ المعجزة عليها توسعا من وجهين احدهما ان اللفظ يشعر بحقيقة العجز
ولا يصح ثبوت العجز لانه ان كانت الآية ليست من جنس مقدور البشر فلا يصح
لفظ العجز حقيقة عما ليس بمقدور وان كانت من جنس مقدور البشر فالمعجز عندنا
يقارن المعجوز عنه والمعارضة منتفية فلا يصح ثبوت عجز متعلق بها فقد توسع
وامطلق العجز على انتفاء القدرة كما يتساع في الجهل ويطاق على انتفاء العلم الوجه
الثاني في التوسع ان لفظ المعجزة يشعر بفعل العجز والله تعالى هو فاعل المعجز فسمى
ما فعل العجز عنده معجزا مجازا وأما قوله وهي فعل الله سبحانه الخ فشرح هذا يستبين
بيان ما احتراز منه بكل قيد من تلك القيود واليه الإشارة بقوله

(ص) فاحتريز بالآول من التقديم فليس فعلا لله تعالى فلا يكون معجزة
ودخل فيه الفعل الذي تعلقت القدرة الحادثة به كتلاوة النبي صلى الله عليه
وسلم القرآن فهو معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم دون غيره اذ غيره اذا تلاه
انما يحكيه وليس هو الاخذ له عن الملك ودخل فيه ما لا تتعلق به القدرة
الحادثة كاحياء الموتى وتكثير الطعام واهياد الحجر والشجر وغير ذلك وعين بعض

أصحابنا في المعجزة ان تكون من النوع الثاني لا الاول فتكون معجزة القرآن على هذا في نظمه المفصوص واطلاع النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك دون سائر الناس وكلا الامر ين ليس هو من فعله ولا من كسبه وهذا الثاني اظهر والله اعلم (ش) يعني انه احتراز بالشرط الاول وهو كون المعجزة فعلاً لله تعالى من

ما لا يكون فعلاً له تعالى كالصفة القديمة وانما لم يصح ان يكون القديم معجزة لعدم الاختصاص ببعض المتحدين به دون بعض ثم ذكرت قولين في اشتراط ان لا تكون المعجزة مكتسبة وقد ذكرهما ابن دهاق في شرح الارشاد ومثله بتلاوة النبي صلى الله عليه وسلم القرآن واظهار ذلك ايضاً المني على الماء والتخلق في جو السماء اذا وقع التحدي بهما فان تلك الحركات فعل الله تعالى وهي ايضاً مقدورة للعباد بمعنى ان القدرة الحادثة تتعاقب بها لا على سبيل التأثير وجعلها امام الحرميين معجزة من حيث فعلها الباري تعالى لا من حيث كونها مكتسبة ومال الى ان القدرة على ذلك معجزة واورد عليه بانه اذا وقع التحدي بنفس الحركة الخارقة للعادة فلا يمكن ان تكون القدرة معجزة وان كانت فعلاً لله تعالى خارقة للعادة غير مكتسبة لان شرط ثبوت كون الخارق معجزة ان يكون مسبوقاً بدعواه آية فينبغي ان لا تكون القدرة معجزة الا ان يتحدى بها النبي وباقي العقيدة واضح

(ص) فان قلت قد يتحدى النبي بعدم الفعل كما قال عليه الصلاة والسلام قد عصمني ربي وكما قال نوح عليه السلام فكيدوني جميعاً ثم اقضوا الي ولا تنظرون فقد وقع التحدي بعدم الفعل كالضرب والقتل فالجواب ان اعلامه واخباره بذلك على وفق ما ظهر هو المعجزة وهو فعل الله خلقه له ومنهم من قيد هذا الاعتراض فزاد لادخال ما ورد من قوله في شروط المعجزة وهو فعل الله او ما يقوم مقامه

(ش) هذا سؤال يتوجه على اشتراط كون المعجزة فعلا وذلك ان المعجزة قد تكون علم فعل لا فعلا كالتحدي بالعصمة من اذية الخلق في المثالين المذكورين فان التحدي به عدم الفعل منهم كالضرب والقتل ومثله اذا قال المتحدي المدعي للنبوة آتيني ان لا يقوم احد من هذا الاقليم مدة ضريبها ولاجل هذا السؤال قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله المعجزة فعل او ما يقوم مقام الفعل اجاب ابن دهاق بالجواب الذي ذكرته في العقيدة وهوورد المعجزة الى العلم بذلك والاخبار به على وفق الواقع واجاب امام الحرمين بان القعود المستمر على خلاف الاعتياد في مثل آتيني ان لا يقوم احد هو المعجز وكذا يقول ان الترك على خلاف المعتاد في المثالين الآخرين هو فعل وهو المعجز وكلا الجوابين غير مستقيم لوجهين احدهما ان التحدي لم يقع بما ذكر في الجوابين وانما وقع في الفرض بعدم الفعل الثاني وهو خاص بالامام انه لو تعدى نبي بان يعدم الله هذا الجيل العظيم لكان التحدي به هنا عدما فان اجاب بان العدم الاضافي فعل تؤثر فيه القدرة كما يقول القاضي ومن تبعه وان العدم ليس بقطع الاعراض لم يستقم له ذلك لان رآيه ان العدم الطارئ لا يسلمح ان تؤثر فيه القدرة فبطلت حيلته ولزمه اتباع تقييد الشيخ واما جواب ابن دهاق فهو مطرد في جميع الصور فهو حسن لو سلم مما اشرنا اليه في الرد الاول وقد يجاب عنه بأن التحدي في المعجزة اما مطابقة وهو واضح او لزوما كالعلم والخبر في المثل المذكورة وفيه نظر (قوله) كالضرب والقتل مثال للفعل الذي وقع التحدي بعدمه

(ص) واحتراز بقوله خارق للعادة من المعتاد فانه يستوي فيه الصادق والكاذب ومن المعتاد السحر ونحوه وان كان سببه العادي نادرا خلافا لمن جعل السحر خارقا لكن لسبب خاص به ومن المعتاد ايضا ما يوجد في بعض الاجسام

من الخواص لجذب بحجر المغناطيس

(ش) انما اشترط كون الفعل خارقاً لعدم ثبوت الاعجاز بدونه وايضاً
فان المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول ومعتاد الوقوع لا يدل على ذلك لعدم
اخصاصه ولا يشترط كون الخارق معيناً من جهته اتفاقاً (قوله) ومن المعتاد
ما يوجد في بعض الاجسام من الخواص يشير الى ان المعجزة لا بد وان يعرى
وقوعها عن جميع الحيل المعتادة في الكثرة او الندور ولاجل ان هذا النوع النادر
من المعتاد ولا يدل على شيء. اوردت البراهمة على هذه الشرطية بان قالوا قد
استقر في اذهان العقلاء ما توصل اليه الحكماء من العلوم كالعلميات وأنواع
الحيل كجر الثقل بالخفيف وقد اشتهر في اسرار الموجودات عجائب حتى ان من لم
يعرف حكم حجر المغناطيس في جذب الحديد فرآه تعجب من ذلك في اول رؤيته
وقضي بانه مما يخالف العادات فما الذي يؤمنكم ان مدعى النبوة اطاع على علم
من العلوم وظهر له من اسرار الموجودات ما اذا اتى به لمن لا يعرف ذلك عده
خارقاً والجواب انا انما نستدل بالخارق اذا علمنا انه من قبيل المعجزات ونحن نعلم
قطعا ان احياء الموتى وقلب العصي حية وبراء الائمة والابرص من غير معاناة
ليس مما يدخل تحت الحيل ولا مما يتوصل اليه بغوص في هذه العلوم وقد تقتزن
بالشيء قرائن تفيد العلم واليقين بان ما اتى به ليس من القبيل الذي ذكرتموه
وقد طرد الله عاداته في حق انبيائه واصفيائه بانه يقطع عنهم الوهم ببعدهم عن
ارباب هذه العلوم فخص بخرج الى شعب شعيب بحيث لا يتوهم فيه مخالطة
السحرة وآخر يخافه امياً بمنعه من المخالطة لارباب العلوم وتعلم الكذب وما كنت
تتلون قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون قرائن الصدق
المقتزنة بما يرفع اللبس والمخالطون للانبياء الباحثون عن احوالهم والساعون في

ابطال دعواهم يجدون من احوالهم ما يجعل نسبتهم الى ذلك حتى ينتهوا الى النوح
بأنهم في عناد في انكار نبوتهم وجمعهم هذا مع ان في نفوس الاعداء والحسدة
ما يحرك الدواعي الى البحث والتفتيش والعادة تجعل ان يكون الشخص نسبة الى
ما ذكره الا ويعلم ويقر به وبهذا تعرف الفرق بين المعجزة والسحر وهو ان
السحر له سبب عادي مرتبط به بخلاف المعجزة ولهذا عرف الشيخ ابن عرفة السحر
بقوله امر خارق للعاد يطرد الارتباط بسبب خاص به قال وزعم القرافي انه غير
خارق للعادة وغرابته تمامه يجعل اسبابه لاكثر الناس كصناعة الكيمياء بعيد
(ص) وبقوله مقارن لدعوى الرسالة مما وقع بدووت دعوى او بدعوى

غير دعوى الرسالة كدعوى الولاية

(ش) هذا الذي ذكرت مما يتميز به المعجزة عن الكرامة وذلك ان
الكرامة وان كانت امرا خارقا للعادة فانها لا تكون مقارنة لدعوى النبوة وهذا
يزول اللبس بينهما ومن ائمتنا من ذهب الى ان الفرق بينهما ان الكرامة لا تقع
عن اختيار وقصد من الولي بخلاف المعجزة والمراد بالاختيار والارادة هنا الشهوة
والتمنى اذ الفعل الخارق قد يكون من غير جنس مقدور العبد ومراده ومن الائمة
من فرق بينهما بان كل ما وقع من الخوارق بمعجزة للنبي لا يقع كرامة لولي كاحياء
الموتى وابراء الاكهم والابرص وقلب العصاحية وفلق البحر اطوادا والاستاذ
يصرح بمنع هذا ومنع غيره من الخوارق على يد الاولياء وانما يجوز ما يجري مجرى
اجابة الدعوى كوجود ما في البرية وغير ذلك مما يكرم الله تعالى به عباده ولا
يبلغ خوارق العادات وهو لا يزعمون ان قول النبي لا يأتي احد بمثل ما اتيت
به بمنع من وقوع شيء من معجزات الانبياء على ايدي الاولياء لئلا يؤدي الى
تكذيب من ثبت صدقه وهذا مندفع بان تحدي النبي مقيد بانه لا يظهر ما أتى

به على يد من ينفي معارضته ومناقضته ولا على يد مفتر كذاب ويدل على هذا التقييد ان ظهور ما أتى به على يد نبي آخر لا يقدح في معجزاته اتفاقا ومذهب الحققين جواز وقوع الخوارق كلها على يد الولي باختياره وبغير اختياره وان الفرق بينها وبين المعجزة ما قدمناه أولا من دعوى النبوة وعدمها والولي انما يظهر على يده ما يظهر من الكرامات ببركة متابته للرسول والافتداء به فهو أحق بالدلالة على صدق النبوة وعاضد له واما الفرق بين الكرامة وبين السحر فهو ان الكرامة ظهور الحارق على يد عبد ظاهر الصلاح بخلاف السحر فان الحارق فيه انما يظهر على ايدي الكفرة والتساق وحدهم الكرامة فقال هي عبارة عن ظهور حارق للعامة على يد عبد ظاهر الصلاح لبس نبي في الحال ولا في المآل نخرج بقوله على يد عبد ظاهر الصلاح السحر والاستدراج وهو خالق الحارق على يد الاشقياء كالديجال وفرعون والجهلة الضالين المضلين ويقولون ليس نبي خرجت المعجزة ويقولون لا في الحال ولا في المآل خرج الارهاص وهو عبارة عن العلامات الدالة على بعثة نبي قبل بعثته كالنور الذي كان ظهر في جبين عبد المطلب مأخوذ من الرهص بكسر الراء وهو أساس الحائط فاطلق على هذه العلامات الارهاص لانها تأسيس لقاعدة النبوة (قوله) كدعوى الولاية يعني على القول بجواز ادعائها وفيه خلاف

(ص) وبقوله متحدي به قبل وقوعه اي يقول آية صدقي كذا مما وقع بدون تحديه كالارهاص ونحوه او تحدي به لكن بعد وجوده
(ش) التحدي هو طلب المعارضة وأصله من الهداء ان يتأري فيه الحاديان ويقال تحديت فلانا اذا ما ربه ونازعته للغبلة وهو هنا عبارة عن قول النبي آية صدقي كذا وليس من شرط المتحدي ان يقول لا يأتي احد بمثالها بل

روى القسمة
الأم

العلم

يكفي ان يقول آتني انت يفعل الله كذا فيفعله له ففي اجابة دعواه دليل على صدقه في مقالته نعم تمذر صدورها عن مثله اذا كان ينبغي معارضته لا بهد منه لا لاجل التعدي بل لاجل ثبوت الاختصاص فان المعجزة لا بد ان تكون مختصة بنبي ولهذا شرط ان تكون خارقة للعادة واقعة على وفق دعواه فان المعتاد وما لا يسبقه الدعوى من الخوارق لا اختصاص له به واذا كان لا بد من الاختصاص فالخارق الواقع قبل الدعوى تساوي فيه الاقوال وتكافأ فيه الدعاوي وكذا الواقع بعد دعوى الرسالة ولكن لم يتحد به اصلا ثم المعجزة ان ادعيت معينة فشرط المعارض مماثلته لها وان كانت غير معينة فقال سيف الدين الآمدي اكبر اصحابنا اشترط الماثلة والذي اخذاه القاضي ان الماثلة غير مشترطة وهو الحق وانما لم استغن بما قدمت من اشترط كون المعجزة مقارنة لدعوى الرسالة عن هذا الشرط وهو التعدي بها لانها قد تفتقر بدعوى الرسالة اي ولا يتعدي بها اي لا يدعيها آية صدقه

(ص) وهل يجوز تأخير المعجزة عن موته قولان للاشمري وقال بالثاني ابو بكر الباقلافي وهو الظاهر فان حفظ ما نص عليه من احكام شرعه في حياته لا باعث على تلقيه منه

(ش) هذه المسئلة انما تعرض في حق الرسول ولو كان نبيا ولم بأمر الخلق بمتابعته لجاز ذلك وأما الرسول فاذا وصف شرعه وبلغه وقال آية صدقي أن يظهر بعد موتي من الخوارق كذا وكذا قبل يجوز ذلك صرح المعتزلة بمنع ذلك ووافقهم القاضي الا ان مأخذه غير مأخذ المعتزلة اذ المعتزلة بنوا ذلك على القول بالتحسين والتقيح فقالوا لو تأخرت حجته الى بعد وفاته لكاث في حال حياته لا يجب توقيره وتعظيمه والوفاء بمحرمته ورعاية حق النبوة والرسالة له وذلك

منع الخلق من الرتب السنية والمقامات العلية وهذا لا يحسن ممن وجب ان يكون
 حكما لطيفا راعيا لصلاح البرية وابطال قولهم بوجهين احدهما من جهة ابطال
 التصديق والتقييد ومراعاة الصلاح والاصح وقد سبق تعقيب ذلك الثاني على
 تقدير تسليم هذا الاصل الفاسد لهم قد يقال لا يمتنع ان يكون صلاح بعض
 الخلق في ذلك اذ قد يعلم الله من طائفة حسد الاحياء ومنافستهم واستحكام هذا
 الخلق في قولهم و يزول عنهم هذا الخلق بموت محسودهم ويتلقون حينئذ ما يكون
 منه بالقبول واكثر الكفرة والفجرة انما اتوا من حسد وحب رياسة واثقة من
 التبعية فلا يمتنع في المعلوم على اصل التصديق والتقييد ان يكون صلاح قوم في
 تأخير المعجزة واما القاضي رضي الله عنه فقد يحتج بأن الرسالة مرجعها الى
 تعالى الخطاب بالرسول وذلك ممتنع بعد الموت فكيف تكون الآية لا تتحقق الا
 في وقت امتناع ما هي آية عليه ورد بأنه تبين بعد موته انه كان مخاطبا بتبليغ
 ما باله ولا يضر امتناع تعالى الخطاب عنه وجود الآية فانها تدل على ما سبق
 من دعواه وقد جوزنا تأخير الآية الى زمن مضروب في حال الحياة فينتجه ان
 لتأخر الى اجل مضروب بعد الوفاة فيستبين بذلك صدقه في الدعوى السابقة
 وربما احتج القاضي بأن القول بذلك يؤدي الى ابطال الكرامة اذ ما من كرامة
 الا ويموز على هذا ان تكون معجزة لتبني تأخرت بعد وفاة واجيب بان غايته
 اعلان كون الكرامة دليلا قطعيا على ولاية من ظهرت على يده لتطرق هذا
 الاحتمال فيها ولا ريب اننا نقول بموجبه فنن دلالة الكرامة على الولاية ليست
 قطعية ولو ائنا فيها من هذا الاحتمال الذي ذكر لاحتمال كونها استدراجا
 ويكون من ظهرت على يده من اهل عداوة الله تعالى ومن سبق القضاء بأنه
 لا ينفع له بالسعادة ولهذا كان الاولون لا يثقون بها بل لا يزدادون معها الا خوفا

واحتمج أيضاً القاضي بما اشرنا اليه في اصل العقيدة من ان تأخير ما يدل على الرسالة الى الوفاة قد تضعيع معه فائدة البعثة وهي العلم باحكام الله تعالى لعدم وجود الباعث لهم عادة على حفظ ذلك عنه وهو مردود لان قصاره استبعاد وجود الحفظ منهم لشرعه فلا يصلح ان يكون دليلاً على عدم الجواز على انه يمكن تدوينه على وجه يتأتى حفظه بعد موته هذا ان قلنا بان تكليف ما لا يطاق غير سائق واما ان سوغناه فالامر في ذلك واضح وبالله التوفيق

(ض) وبقوله غير مكذب مما اذا قال آية صدقي ان ينطق الله يدي فنطقت بتكذيبه وفي تكذيب الميت التعدي باحيائه قولان للقاضي وامام الحرمين واخبار بعض المتأخرين عدم القدح في تكذيب اليد وشبهها لعدم التعدي بتصديقها

(ش) مذهب القاضي في تكذيب الميت الذي يتحدى باحيائه انه قاذح لكن بشرط ان لا تطول مدته في عودته الى الحياة بل يموت عقب تكذيبه ومذهب الامام ان ذلك غير قاذح مطلقاً وحجته ان التعدي وقع بالاحياء وقد حصل وهذا حي كفر والفرق عنده بين تكذيب الميت وتكذيب اليد والجماد ونحوهما ان نفس النطق في اليد والجماد مكذب وهو نفس الآية والنطق في احياء الميت هو المكذب وليس هو المدعي آية فافترقا من جهة ان المكذب هو المدعي آية الصدق في احدى صورتين وليس المكذب في الاخرى هو المدعي آية ورأى بعض المتأخرين وهو ابن دهاق في شرح الارشادات تكذيب اليد ونحوها لا يقدرح ايضاً لما اشرنا اليه في الاصل من ان التعدي انما وقع فيه ايضاً بمجرد النطق وقد وقع والتصديق لم يقع التعدي به حتى يضر تخلفه قال المقترح والتحقق في هذه المسئلة مبني على البحث في وجه دلالة المجزأة وانها لا تدل دلالة

المعقول وإنما هي مرتبطة عند اجتماع شرائطها بالصدق ضرورة فإذا تمهد ذلك قلنا في المسئلة لبراجع العاقل نفسه ان ما يجده من نزول هذا الفعل من الله منزلة قوله لمدي النبوة صدقت هل يجده ضرورة ضد كون الآية الخارقة مكذبة أم لا فإذا لم يجده علم ان المجيزة المستعينة للعلم الضروري لم تحصل وهذا مأخذ الكلام

(ص) وهل دلالة المجيزة على صدق الرسل دلالة عقلية او وضعية او عادية بحسب القرائن اقول اما على الاولين فيستحيل صدورهما على يد الكاذب لما يلزم على الاول من نقض الدليل العقلي وعلى الثاني من الخلف في خبره جل وعلا اذ تصديق الكاذب كذب والكذب عليه جل وعلا محال لان خبره على وفق علمه فيكون صدقاً فلا يتفق لانتفي العلم ملزومه وهو محال لما عرفت من وجوبه فان قلت قد وجدنا العالم منا بالشيء يخبر عنه بالكذب قلنا كلامنا في الخبر النفسي لا في الالفاظ لاستحالة اتصاف الباري تعالى بها والعالم منا بالشيء يستحيل ان يخبر الخبر من قلبه الذي قام به العلم بخبر كذب على غير وفق علمه غابته ان يجد في نفسه تقدير الكذب لا الكذب وايضاً لو اتصف الباري تعالى بالكذب ولا نكون صفته الا قديمة لاستحالة اتصافه بالصدق مع صحة اتصافه به لاجل وجوب العلم له تعالى ففيه استحالة ما علمت صحته

(ش) اعلم ان دلالة المجيزة لا يصح ان تكون من جملة الادلة السمعية اذ يستحيل ان تثبت الادلة السمعية قبل ثبوت دلالة المجيزة ثم اختلف الائمة بعد ذلك في وجه دلالتها على ثلاثة اقول الاول ان دلالتها عقلية واليه ميل الاستاذ قالوا لان خلق الله تعالى لهذا الخارق على وفق دعواه وتعميده مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما يدل

اختصاص الفعل بالوقت المعين وللعل المعين على ارادته تعالى لذلك بالضرورة
وبالجملة فقد جعلوا التصديق في هذا القول صفة للفارق الواقع على الوجه
المخصوص مع جواز ان يعري ذلك الحارق عن صفة التصديق بانعدام شرط من
شروط المعجزة فصارت صفة التصديق للفارق الحادث كسائر صفات الافعال
الحادثة وقد علمت ان اتصاف الحادث بصفة بدلا عن تقبضها الجائز يدل عقلا
على ارادة الناقل وهو الباري تعالى لذلك لما تقرر ان الطبيعة والعلة لا يختصان
جائزا بالوقوع بدلا عن جائز يساويه واعترض على هذا القول بان التصديق
عندنا خبر عن الصدق وخبر الله تعالى اذلي لا يصح ان يكون حادثا ولا صفة
لحادث فلا يصح ان تتعلق به الارادة لانها كالتقدير لا تتعلق الا بالممكن وقد
يجاب بان التصديق الذي تعلقت الارادة هو التصديق لهذا الحارق اي خلقه له
دالا على خبره تعالى بصدق رسله فيكون خبره الدال على صدق رسله مدلولاً
لهذا التصديق الحادث الذي هو متعلق لارادته جل وعز ويجاب بان الكلام
فيه حذف مضاف اي الحارق بالشروط المذكورة يدل على ارادة الله تعالى
صدق التصديق اي صدق الرسل الناشئ عن تصديقه تعالى لهم بذلك الحارق
والله اعلم وقد قرر امام الحرمين ان المعجزة لا تدل دلالة الادلة العقلية من
حيث يتصور وجود الحارق بدون دلالة انبؤة والدليل العقلي لا يصح ان يوجد
عاريا عن دلالته وقال المقترح وهذه مغالطة فان الدليل ليس مجرد وجود
الحارق بدون دلالة النبؤة وانما الدلالة من حيث اجابة دعوى التحدي بالحارق
فمجرد الحارق لا يدل اذن فلم يكن هذا نقضا على من اجراها بمجرد الادلة العقلية
الثاني ان دلالتها وضعية كدلالة الاتفاظ بالوضع على معانيها قالوا لان المواضع
قد تعرف بصريح يدل على اتواضع كما لو قال شخص لشخص ان فعلت كذا

فاعلم بذلك قصدي في طلبك ففعل ما واصله عليه فان من وقعت معه المواضعة
 يفهم طلبه على حسب ما واصله عليه وقد تعرف المواضعة بصريح من أحد
 المتواضعين وبفعل من الثاني من غير ان يسمع كلامه فاذا قال شخص في محفل
 يجلس ملك وقد تأزر بجولسه بجميع انا رسول الملك اليكم واتي ان يخرق عادته
 وهو يراه من الملك وسمع ثم قال أيها الملك ان كنت صادقا فاخرق عادتك
 وقم واقعد فأجابه الى القيام كان ذلك كالتصريح بالمواضعة على ان خرق عادته
 بقيامه يدل على ارساله وظاهر كلام المقترح وكثير ان هذين الرأيين يرجعان
 الى قول واحد وهو ان الدلالة عقلية وانما اختلفا في تقرير كونها عقلية والامر
 في هذا قريب الثالث ان دلالتها عادية كدلالة قرائن الاحوال على خجل
 الخجل ووجل الوجل وخوف الخائف قالوا فان خاف الله تعالى لهذا الخارق على
 هذا الوجه المفروض يدل على صدقه بالضرورة عادة فعلى الرأيين الاولين يستحيل
 عقلا صدور المجهزة على ايدي الكذابين اما على الاول فلما يلزم من نقض الدليل
 العقلي بان يوجد ولا يوجد مدلوله فيصير ذلك الدليل شبهة ويصير العلم الذي
 استلزمه جهلا مركبا وذلك قاب للعقائيق ولا خفاء باستحائه وأما على الثاني وهو
 المواضعة فلما يلزم من الخلف في خبره تعالى لان حكم المواضعة في الفعل حكم
 الكلام الصريح ثم لما كان هذا يتوقف على معرفة استعالة الكذب على الله تعالى
 ذكرها في بيان استحائه عليه أوجها اشترنا الى بعضها في اصل العقيدة احدها
 للاستاذ والامام قالوا كل عالم يجد في نفسه حديثا يطابق معلومه وهذا هو عين
 الخبر الصدق والله جل وعلا عالم بالاشياء كلها على ما هي عليه فيكون كلامه على
 وفق ذلك فاستحال عليه الكذب وهو الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه لانه
 لا يكون في حقه الا عن جهل ما هو عليه ذلك الشيء وذلك في حق من عم علمه

ما لا يتناهى محال واعترض على هذه الحجة بما اشترنا اليه في الاصل وهو ان قيل قد وجدنا العالم متايشي قد يغير عنه بالكذب ولم يلزم من كذبه جهله فليس العلم اذن ملزوما للصدق ولا الكذب ملزوما للجهل وأجيب عنه بمنع ان العالم بالشيء يغير المعل الذي قام به العلم منه بالكذب والكذب الذي يوجد للعالم هنا انما هو في خبر لسانه الملقط اما كلامه النفسي فلا يكون ابدا الا على وفق عقده وغاية ما يجدي في نفسه تقدير اخبار ووسوسة بالكذب لا الخبر بالكذب والا فانه جل وعلا يستحيل عليه التركيب حتى يقوم العلم والصدق بجل والكذب بجل آخر ويستحيل عليه الوسواس والتقدير الحادث الثاني من ادلة استعالة الكذب عليه تعالى ان كل مغبر تجرد النظر اليه فانه يصح من العالم به ان يغير على وفق علمه فلو صح الكذب عليه تعالى لوجب ان لا يتصف بجائز وذلك يمنع ان يتصف بضده الذي هو الصدق وفيه منع لما علمت صحته وهو محال الثالث قد ثبت اتصافه تعالى بالكمال والصدق صفة كمال ضدها نقص والنقص على الله تعالى محال فوجب كونه صادقا

(ص) واما ان قلنا ان دلالة المعجزة عادية بحسب القرائن فحيث حصل العلم الضروري عنها بصدق الآتي بها فانه يستحيل ان يكون كاذبا والا انقلب العلم الضروري جهلا ولم يجر سبحانه وتعالى عادته من اول الدنيا الى الان الا بدم تمكين الكاذب من المعجزات واذا خيل بسحر ونحوه اظهر الله فضيخته عن قرب فله الحمد على معاملته في ذلك ونحوه بحض الفضل والكرم ويجوز ان تظاهر المعجزة على يد الكاذب لو انخرقت العادة ولا يحصل حينئذ بها علم صدقه والا لكان الجاهل علما ونحوه يزخرق المادة عند حصول العلم بالصدق في حق الحق لا يقدر في العلم اذ لا يلزم من جواز الشيء وقوعه الا ترى انا نجوز استمرار

عدم العلم مع علمنا ضرورة بوجوده اذ معنى الجواز انه لو قدر واقعا لم يلزم منه محال لذاته لا انه محتمل الوقوع

(ش) هذا الكلام في غاية الوضوح وحاصله انه يجوز على القول بان دلالة المعجزة عادية ان تظهر المعجزة على ايدي الكذابين ولا يكون العالم حينئذ حاصلا بذواتهم والا اقلب العلم جهلا الا انه سبحانه تفضل بعدم خرق العادة في هذا الامر فلم يظهر المعجزة قط على يد كذاب بل عادته ان يفضح كل من اراد ان يبرز بمنصب النبوة وليس من اهلها هذا فيما علم بالاستقراء من عادته تعالى فيما مضى واما في المستقبل فقد كفانا الله هذه المؤنة بحصول العلم القطعي بان النبي صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين فكل من ادعي بعده منصب النبوة فليس الا الاسلام او السيف ولا يلتفت الى قوله ولا الى الخارق الذي يظهر هل يده وقد لزم المعنزة الاصحاب جواز صدور المعجزة على ايدي الكذابين من جهة اخرى وهي ان قالوا من مذهبكم ان الله يضل من يشاء ولا يتعين في حقه مراعاة صلاح ولا اصلاح فما الذي يؤمنكم من خالق خوارق العادات على وفق دعوى المدعين للنبوة ويكون المراد من ذلك اظهار الاضلال فاما القائلون بالرأى بين الاولين في وجه دلالة المعجزة فاجابوا على مقتضى الوجهين اما على الاول فقالوا نعم يجوز للباري تعالى الاضلال لكن لا بالمعجزة لاستحالة ذلك معها كما يجوز خلق السواد في محل مبين ولكن لا مع وجود البياض والمعية في التقيضين محال والاضلال بالدليل قلب الدليل شبهة والعالم الحاصل عنه جهلا وذلك محال واما على الثاني وهو ان الدليل من جهة المواضع فقالوا يجوز ان يضل لا بالخلق في القول واذا كانت المعجزة تنزل منزلة التصريح بكلام ناس على التصديق فلا يصح الاضلال به لاستحالة الخلف في خبره تعالى فكذا لا يصح

الاضلال بما يدل على التصديق وان كان بحكم المواضعة واما على الرأي الثالث وهو ان دلالة المعجزة عادية فأمر الجواب أيضاً سهل وهو ان آية صدق النبي صلى الله عليه وسلم حصول العلم لنا عن تلك المعجزة فإذا حصل اتنى معه احتمال عدم الصدق لان العلم لا يتحمل التقيض بوجه من الوجوه والا اقلب جهلا ونحو يزنا عقلا كذب المحقق الذي يتقنا صدقه لا يقدح في العلم بصدقه لان معنى جواز الكذب في حقه انه لو وقع بدلا عن الصدق الواقع في حقه لم يلزم منه محال لا ان معناه احتمال وقوع الكذب في حقه تعالى وكثيرا ما نعلم وقوع اشياء علما ضروريا مع نحو يزنا عقلا تقيض ذلك الواقع وذلك كعلمنا بوجودنا فانه لا يستريب فيه عاقل وان كنا نجوز عدمنا بمعنى لو استمر عدمنا ولم نوجد اصلا لم يلزم منه محال لا بمعنى ان عدمنا يحتمل الحصول لنا حال علمنا بوجودنا (قوله) في الحق الاولى تعلقه بخرق العادة اي نحو يزنا عقلا خرق العادة في حق المحقق بمعنى لو كان الواقع في حقه الكذب بدلا عن الصدق الذي علمنا وقوعه في حقه كما علمت لما لزم منه محال لا يقدح في علمنا بصدقه

(ص) واذا علم صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام لدلالة المعجزة وجب تصديقهم في كل ما اتوا به عن الله تعالى ويستحيل عليهم الكذب عقلا والمعاصي شرعا لاننا ما موروث بالافتداء بهم فلو جازت عليهم المعصية لكننا ما مورين بها ان الله لا يأمر بالفحشاء وهذا تعرف عدم وقوع المكروه منهم ايضا بل والمباح على الوجه الذي يقع من غيرهم وبالله تعالى التوفيق

(ش) الكلام في عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام في موضعين احدهما قبل النبوة والثاني بعدها اما حكمها قبل النبوة فالذي ذهب اليه اكثر الاشاعرة وطائفة كثيرة من المعتزلة الى انه لا يمتنع عقلا على الانبياء عليهم

الصلاة والسلام قبل البعثة معصية كبيرة كانت او صغيرة وذهب بعض اصحابنا
 الى انه يمتنع ذلك وهو مختار القاضي عياض على انه قال تصور المسئلة كالممتنع
 فان المعاصي انما تكون بعد ثبوت الشرع اذ لا يعلم كون الفعل معصية الا من
 الشرع وقال بعض اصحابنا الامتناع بالسمع اذ لا محال للعقل لكن دل السمع بعد
 ورود الشرع على انهم كانوا معصومين قبل البعثة وذهب الروافض الى امتناع
 ذلك كله عليهم عقلا قبل البعثة ووافقهم اكثر المعتزلة في امتناع وقوع الكبائر
 منهم عقلا قبل البعثة ويحتمل الفريقين التقيح العقلي لان صدور المعصية منهم
 مما يعقرهم في النفوس وينفر الطباع عن اتباعهم وهو خلاف ما اقتضته الحكمة
 من بعثة الرسل فيكون فيجاء عقلا وقد سبق الكلام على فساد اصل التصديق
 والتقيح العقليين واما بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم من تعدد الكذب في
 الاحكام لان المعجزة دلت على صدقهم فيما بانفونه عن الله تعالى فلو جاز تعدد
 الكذب عليهم لبطلت دلالة المعجزة على الصدق واما جواز صدور الكذب
 منهم في الاحكام غلطاً او نسياناً فمنه الاستاذ وطائفة كثيرة من اصحابنا لما فيه
 من مناقضة دلالة المعجزة الفاطمة وجوزة القاضي وقال ان المعجزة انما دلت
 على صدقهم فيما يصدر عنهم قصدا واعتقادا قال القاضي عياض لا خلاف في
 امتناعه سهوا او غلطاً لكن عند الاستاذ بدليل المعجزة القائمة مقام قول الله تعالى
 صدق عبي وعند القاضي بدليل الشرع واما غير المذكور من المعاصي القولية
 والفعلية فالاجماع على عصمتهم من تعدد الكبائر وصفائر الخسة خلافا لبعض
 الخوارج واما اتيان ذلك نسياناً او غلطاً فقال الامدي انفق الكل على جوازه
 سوى الروافض وهذا الذي ذكره لا يصح بل انفقوا على امتناعه فقال القاضي
 والمحققون بدليل السمع وقال الاستاذ وطائفة كثيرة منا ومن المعتزلة وبدليل

العقل أيضاً واما الصغائر التي لاختصة فيها بخوضها عمدا وسهوا الا كثرون وبه قال ابو جعفر الطبري من اصحابنا ومنعه طائفة من العقيقين من الفقهاء والمتكلمين عمدا وسهوا قالوا لاختلاف الناس في الصغائر لان جماعة ذهبوا الى ان كل ما عصى الله به فهو كبيرة ولان الله امر باتباعهم وافعالهم يجب الاقتداء بها عند اكثر المالكية وبعض الشافعية والحنفية فلو جازت منهم المعصية لكننا ما مورين باتباعهم فيها قلت وبهذا تعرف عدم جواز وقوع المكروه منهم فالحق ان افعالهم دائرة بين الوجوب والندب والاباحة وليس وقوع المباح منهم كوقوعه من غيرهم وهو ان يقع منهم بحسب مقتضى الشهادة بل لعظيم معرفتهم بالله تعالى وخوفهم منه واطلاهم على ما لم يطلع عليه غيرهم لا يصدر منهم المباح الا على وجه يصبر في حقهم طاعة وقربة كقصد ثم تشريعه او التقوى به على طاعة الله ونحو ذلك مما يليق بمقاماتهم الرفيعة واذا كان اهل المراقبة من اولياء الله تعالى بلغوا في الخوف منه تعالى ورسوخ المعرفة ما منعهم ان تصدر منهم حركة او سكون في غير رضاء تعالى فكيف بانبيائه تعالى ورسله صلوات الله وسلامه على جميعهم

(ص) ﴿فصل﴾ ونبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم قد علم ضرورة ادعاء الرسالة وتحدى بمجربات لا يحاط بها

(ش) نظم الدليل في اثبات نبوة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ان يقال نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ادعى الرسالة وظهر الحارق على وفق دعواه مع العجز عن معارضته فهو رسول الله تعالى ينتج ان نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم رسول الله جل وعلا أما الصغرى فهي معلومة بالتواتر الذي ينقله الموافق والمخالف والتواتر يفيد العلم بضرورة على ما تقر في اصول الفقه واما دليل الكبرى فقد تقدم في وجه دلالة المعجزة واعلم ان من المنكرين لنبوة نبينا ومولانا

محمد صلى الله عليه وسلم اليهود وهم فرقتان فرقة امتعت من تصديقه لما تضمنته
 شريعته من نسخ شريعة موسى صلى الله عليه وسلم وزعموا ان النسخ محال
 وتمسكوا في احواله على ان النسخ يستلزم البداء وبعضهم تمسك في احواله على
 النقل فقالوا ان موسى عليه السلام نص على ان شريعته لا تنسخ وانه قال تمسكوا
 بالسبب أبدا افرقة الثانية تعرف بالميسوية قالوا محمد عليه الصلاة والسلام
 رسول لكن الى العرب خاصة والرد على من احوال النسخ للبداء ان يقال ما تعني
 بالبداء ان عنت ان الله تعالى ظهر له من الحكمة ما كان خافيا عليه عند شرع
 الحكم الاول ولذلك نسخه فلا ناسم لزوم ذلك في النسخ فانه لو استلزم تصرفه
 في افعال عباده بمنع ما اطلقه في وقت واطلاق ما منعه في وقت البداء لاستلزم
 تصرفه فيهم بافعاله من قتالهم من الصحة الى المرض ومن المرض الى الصحة ومن
 الغنى الى الفقر ومن الفقر الى الغنى ومن الحياة الى الموت واذا لم يدل الثاني فلا
 يدل الاول كيف ومن المعلوم انه لا يمنع في الحكمة ان يأمر الحكيم مريضاً
 باستعمال الدواء في وقت ثم ينهيه عنه في وقت آخر لعله بصلاحه في الحالين فن
 الحكمة نهيمهم عن القتال في اول الاسلام لقلتهم واجبايه عليهم عند كثرتهم اذ
 قال الله تعالى فقاتلوا المشركين كافة هذا اذا نزلنا الى القول باعتبار الصلاح
 والاصحح والا فمتقدنا ان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يستل عما يفعل وهم
 يستلون ثم نقول لليهود وقوع الحارق على وفق دعوى المتحدي مع العجز عن
 معارضة من تحدي عليه لا يتخلوا ما ان يدل على صدق مدعي الرسالة أولاً فان لم
 يدل لزم ان لا تقوم دلالة على صدق موسى عليه السلام على زعمهم وان دل
 وجب تصديق محمد وعيسى عليهما السلام واما النسخ فهو لازم في شرعهم أيضاً
 اذ قد ثبت من نص التوراة ان الله تعالى قد قال لنوح عليه السلام حين خرج

من السفينة الي جاعل كل دابة مأكلا لك وللدريتك واطلقت ذلك لكم
كسائر المشب ما خلا الدم^١ وقد حرم بعد ذلك في التوراة اشياء كثيرة وفي
التوراة ان من شريعة آدم عليه السلام جواز نكاح الاخت وقد حرموا ذلك
وقد كان من شرع يعقوب عليه السلام الجمع بين الاختين وقد حرموه وقد كان
العمل في السبت قبل شريعة موسى عليه السلام مباحا ثم حرمه موسى عليه
السلام ولم يكن الحتان واجبا لدوي الولادة وقد اوجبه واما دعوى ان موسى
عليه السلام نص على ان شريعته لا تنسخ فهذا مما لقنه لهم ابن الراوندي وقد
كان يعلم الفرق الشبه طلبا للدنيا ولا ينبغي كذب هذا انقل اذ لو كان حقا لما
ظهرت المعجزة على يد عيسى عليه السلام ولا على يد نبينا ومولانا محمد صلى الله
عليه وسلم كما لم تظهر ولا تظهر على يد احد بعد نبينا صلى الله عليه وسلم اذ قال
لا نبي بعدي وايضا لو كان ذلك النقل حقا لكان اولى الازمنة بذكره والاحتجاج
به الزمان الذي دعاه فيه نبينا صلى الله عليه وسلم الى الاسلام وقد بالقوا حبسوا
في اخفاء نوره جهدهم حتى غيروا صفته في كتبهم وفي غيرها ولم يعتج احد منهم
بذلك مع شدة حرصهم عليه وتوفر الدواعي على نقله لو كان موجودا حقا واما
العيسوية فاذا سلموا انه عليه الصلاة والسلام مرسل الى العرب خاصة لزمهم
تصديقه في جميع ما أخبر به وقد أخبر انه رسول الى الكافة وانه مبعوث الى
الاحمر والاسود فافترارهم بنبوته ثم تكذيبه في انه رسول لجميع اهل الارض
لا ينبغي تناقضه لكل عاقل

(ص) وفضلها القرآن العظيم الذي لم تزل تفرع اسماء البلغاء بتضليل
كل دين غير الاسلام آياته وتحرك لطلب المعارضة على سبيل التمييز سمية
اللسن المتوقفي القطعة الانوياء المعارضة فلما وثرا الخافضين في كل فن من

فنون البلاغة طولا وعرضا بحيث لا تغلب عن معارضتهم امنع كلمة وان لم يعرض
فيها بحزم فكيف وهم يسمعون في تعبيرهم صريح قوله تعالى «فأتوا بعشر سور مثله
مفتريات» ثم نزل معهم فقال «فأتوا بسورة من مثله» ثم صرح بعجز الجميع عنهم
وانهم مفترقون او مجتمعين فقال «قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا
بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا» ومع ذلك لم تتحرك
انفسهم وهم المعبولون عليها ومن عادتهم أنهم لا يتأكلون معها ضبط انفسهم عند
ورود ادنى معارض يقدر في مناصبهم وان كان في ذلك حنف انفسهم فكيف
بما هو من نوع البلاغة التي هي كلامهم وتندب فيهم ديباً حتى انهم يها في كل واد
يقيمون لكن القوم اخرسهم انهم احسوا ان الامر المي لا تمكن مقاومته اما لانه
ليس في طوقهم وهو الاصح اولاً صرفه وهما قولان ومن لم يستحي منهم وانتدب
لمقاومة هذا الامر الالهي كسيامة افتضع واتي بخرفة بتضاحك منها الى قيام
الساعة ولوانهم نقل لهم القرآن نقل غيره من الكلام نقل آحاد لا يمكن الاعتذار
عنهم بعدم الوصول كلاب امثلة بجماعته وصفه واشارة امره الارض كلها
سهلها وجبالها بدوها وحضرها برها وبحرها مؤمنها وكافرها جنها وانسها وتطاوت
أزمته على تلك الصفة قريباً من تسعمائة سنة أفيستريب عاقل بعد هذا في
كونه من عند الله جل وعلا صدق به نبيه صلى الله عليه وسلم هذا مع ما فيه
من الاخبار قبل اتوقع بالقبوب المطابقة ومحاسن علوم الشريعة المشتملة على
ما لا يقدر البشر على ضبطه من المصالح الدنيوية والاخرية وتحرير الادلة والرد
على المخالفين بالبراهين القطعية وسرد قصص الماضين وتزكية النفس بوعاظ
يفرق في ادنى بحارها جميع وعظ الواعظين هذا كله على يد نبي أمي لم يخط قط
كتاباً ولا حصلت له مخالطة لدوي علم ما يمكن بها تحصيل أدنى شيء من ذلك

علم ذلك كله بالضرورة وما كنت نلوم من قبله من كتاب ولا تخطئه إيمانك اذا
لارتاب المبطلون^١

(ش) اعلم أن لنبينا وولانا محمداً صلى الله عليه وسلم آيات ومعجزات
كثيرة لا حصر لها والفرق بين الآية والمعجزة أن الآية تدل على صحة ما جاء
به وان لم يتعد بها والمعجزة مشروطة مع ذلك بالتحدي ومعجزته العظمى التي
تحدي بها على الكافة القرآن وقد أجمع المسلمون قاطبة على أنه معجز واختلقوا في
تعيين الوجه المعجز الذي به تحدى منه وأن اشتمل على وجوه من الإعجاز فقال
بعض المعتزلة اعجازه أسلوبه ونظمه الخاص فقط وقال قوم اعجازه فصاحته
وجزائته فقط وقال امام الحرمين والقاضي اعجازه بالجموع وقال قوم اعجازه
بالصرف عن معارضته وان كان في مقدورهم وهو قول لابي الحسن الاشعري
وهو قول النظام من المعتزلة قال النظام كانت العرب تقدر على التعلق بمثله قبل
مبعثه عليه السلام فلما بحث سلبوا هذه القدرة وقال قوم اعجازه في جملة عدم
منافضته في آياته وتصديق بعضها بعضاً وقال قوم اعجازه انبأؤه عن المغيبات فيما
مضى وفيما هو آت وقال قوم اعجازه موافقته لقضايا العقول وقال بعض المحدثين
اعجازه انه قديم وقال قوم اعجازه بأنه عبارة عن الكلام القديم واحسن هذه
الاقوال القول الذي اختاره القاضي وامام الحرمين فانه عليه الصلاة والسلام
تحدى بسورة من القرآن وهي مشتملة على الامر بين مما الجزالة والاسلوب الخاص
وانما يتحقق الاثبات بمثلها عند الاثبات بالمشتمل على الوجهين معا قال الشاعر المعلق
اذا جرد قصيدة بليغة ودعي الى الممارسة بمثلها فمعرض بخطبة بليغة أو نثر
مرسل بالغ أقصى القصاحة لم يكن الآتي بذلك معارضاً لها ولو أتى شاعر بمثل
وزن شعره عارياً عن فصاحته وجزائته لم يكن معارضاً له وهو نظير معارضته

مسئلة الكذاب له بترهاته التي يتضحك منها وأما من ذهب الى ان اعجازه
بالصرفه فقد ذهب التنبية على ضعفه فانه لو كان لنقل عنهم شيء من ذلك فيما
مضى ولو نقل لوجد فانه مما تتوفر الدواعي على نقله وايضاً فلو كان اعجازه بالصرفه
لكان كونه في ادنى مراتب الفصاحة انصب لظهور اعجازه كيف ولا خلاف أنه
في أعلا مراتب البلاغة وأما من قال اعجازه في جملته بعدم التناقض فيه على طوله
وتصديق بعضه بعضاً فلا شكر ان ما ذكره من اعظم دليل على انه من لدن
حكيم عليم ولذا وصفه تعالى بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
نزيل من حكيم حميد الا ان التعدي لم يقع بذلك وأما من قال اعجازه انبأوه
عن المغيث فلا شكر ايضاً اشتماله على ذلك وانه من اصدق الآيات الا انه لم
يقع التعدي به اذ لا تتحقق له سبب كل سورة والتعدي وقع بمطابق سورة وان لم
تشتمل على المغيث وأما من قال اعجازه بموافقته لقضايا العقول فلا شكر ايضاً
ان ذلك وصفه لكن التعدي لم يقع بذلك وأما من قال اعجازه لانه قديم فلا يصح
لانه ان أراد بالقديم ما دل عليه فقد سبق ان من شروط المعجزة ان تكون فعلاً لله
تعالى وان اراد العبارات الدالة فلا ينفي انها حادثة وأما من قال اعجازه انه
عبارة عن الكلام القديم فلا يصح ايضاً فانه لا يمنع ان يعبر بالكلام القديم بلفظ
غيره معجزاً واذا تقرر أن المعجز على المختار المتعدي به البلاغة وان التعدي قد
استقر بالاثبات بسورة فقد قال بعض اصحابنا هذه السورة هي المشتملة على أي
التعجيز وهذا ضعيف لان لفظ السورة فيها منكر مطلق فلا يقيد بمثلها قدراً وقال
الجمهور من اصحابنا يكفي اقصر سورة كالعصر والكوثر والذي ارتضاه القاضي في
كتاب التفضيل وارتضاه ابو اسحاق ان الاعجاز انما يتعلق بقدر ما من الكلام
بحيث يتبين فيه تفاضل ذوي البلاغة وهذا لا يتبين الا فيما طال من السورة

بعض الطول قال وهذا لا ينضبط بحروف وكلام وإنما يصار في مثله الى المتعارف بين اهل الخبرة والدراية بالبلاغة والنظم وقد اعترض بعض اهل الزبج والضلال على مهجزة القرأت فقال انكم زعمتم أن وجه اعجازه فصاحته وجزائته ونظمه وبلاغته ثم اختلفتم اختلافا كثيرا على ما نقلتموه من تفاصيل الاقوال في ذلك فان من يزعم أن ذلك هو النظم فقط فقد انكر كون القصاحة والجزالة فيه مهجزة وبالعكس ومن زعم انه الصرف فقد انكر الوجهين جميعاً ومن قال بغير الصرف فقد انكر كون الصرف مهجراً وحق المهجزة ان تكون ظاهرة للكل بحيث لا يستراب فيها البتة والجواب ان عجز الخلق عن معارضته بسورة من مثله معلوم ظاهر لا يستراب فيه البتة ولم يخالف فيه احد وبهذا يعرف كونه معجزة والاختلاف بعد ذلك في وجه اعجازه لا يقتضي الخلاف في كونه معجزة ولا في عدم ظهور ذلك وإنما هو خلاف في تحقيق الوجه الذي جاء منه الاعجاز وقد بينا في اصل العقيدة عجز البلغاء عن معارضته بياناً شافياً لا يحتاج الى شرح (قوله) الاقوياء المارضة في القوة والقدرة على الكلام (قوله) واني بمعرفة اي مضحكة وحق لدلائها على خرفه وهذا كقوله عند ما سمع سورة القيل القيل ما القيل وما ادراك ما القيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وان ذلك في خلق ربنا لقليل والواو في قوله وثيل للعطف والثيل الذكر وحكي عنه ما هو أشنع من هذا مما هو معروف مشهور (تنبيه) قال ابن التلساني القصاحة عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى بشرط ايضاح الغرض منه والجزالة عبارة عن دلالة على معناه بشرط قلّة حروفه وتناسب مخارجها والنظم عبارة عن الاسلوب الخاص في ترتيب الاقوال بعضها مع بعض ثم الحسن فيه بحسب تناسب الكلمات في موارد ما وذلك أنواع واصناف ومجموع الجزالة والنظم هو البلاغة قلت والمشهور

بين البيانيين ان الفصاحة يوصف بها الكلمة والكلام والمنتكلم فعناها في الكلمة ان تكون خالصة من تناثر الحروف احترازا من نحو قوله ((غدا نره مسنشرات الى العلا)) والحكم في ذلك الذوق السليم ومن الترابية احترازا من قوله ما لكم نكا كاتم علي كتنكا كشمك على ذي جنة افرتموا عني ومن ضعف القياس احترازا من قوله ((الحمد لله العلي الاجل)) اذ قياسه الاجل بالادغام وبعضهم يزيد وان تكون غير مكروهة في السمع احترازا من قوله ((كريم الجرشي شريف النسب)) واما معناه في الكلام فان تكون كلماته فصيحة على ما سبق لا تناثر بينها احترازا من نحو قوله

((وقبر حرب بمكان قفر هرج و ليس قرب قبر حرب قبر))
 سالسا من ضعف التأليف احترازا من ضرب غلامه زيدا ومن التعقيد المعنوي احترازا من نحو قوله

((وما مثله في الناس الا مملكا ميم أبو أمه حي أبوه يقار به))
 واما معناها في المنتكلم فهو ان تكون له ملكة يقدر بها على التعبير باللفظ الفصيح عما يقصده من كلمة أو كلام واما البلاغة فلا يوصف بها الا الكلام والمنتكلم أما معناها في الكلام فهو ان يكون فصيحاً جارياً على ما يقتضيه الحال أي السبب الذي ورد الكلام لاجله كالكلام الوارد لدفع انكار منكر فانه يناسبه ان يؤكده بحسب مراتب الانكار والوارد لافادة خالي الذهن من الحكم الذي يناسبه ان يلقى اليه الكلام غير مؤكده والوارد لافادة من هو مشعر بالحكم شاك فيه يستحسن ان يؤكده الكلام من غير وجوب وقد يعكس الامر في هذه الثلاثة لعوارض تقتضي ذلك والاحوال وما يليق بها منسعة جدا مقررة قواعدها في فن علم المعاني وأما معناها في المنتكلم فهي ملكة يقدر بها على التعبير

بكلام بليغ فعلم من هذا أن البلاغة اخص من القصاحة فكل بليغ فصيح وليس كل فصيح بليغا وقد تطلق احدهما على الاخرى توسعا وبالبلاغة طرفان اعلا وهو الاعجاز والمحكم فيه الذوق وادنى وهو ما اذا بدل عن حالة التحقق عند البلغاء بأصوات الحيوانات و بينهما مراتب لا تكاد تختصر

(ص) ثم هذا الى ماله من المعجزات التي لا تحصى ثم الى ما جبلت عليه ذاته الكريمة من الكمالات التي كادت أن تفصح بل افصح قبل مبثته برسائله خلقا وخلقا ثم مع ذلك كله أكد الله تعالى صدقه بذكره باسمه وجميع وصفه في الكتب الماضية قال تعالى الذين يتبعون الرسول النبي الامي الاية واطلق السنة الاحبار قريبا من مبثته بجميع ذلك حتى انه سبحانه بفضلهم مما أكد به زوال اللبس عن نبوته ان منع العرب قبله من التسمي باسمه الخاص به لا انا ما قليلين تسموا قريبا من مولده باسمه رجاء حصول النبوة لهم لما سمعوا من الاحبار ثم من عظيم فضل الله تعالى في ازالة اللبس انه لم يطلق لسان احد من أولئك الذين تسموا باسمه بدعوى النبوة .

(ش) يعني ان الدال على نبوة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم اشياء كثيرة كل واحد منها يصلح لان يكون دليلا مستقلا لو انفرد كيف وقد اجتمعت كلها فيه ومرجعها الى طريقين عقلي ونقلي اما العقلي فوجوه احدها معجزة بلاغة القرآن على ما سبق وثانيها انه صلى الله عليه وسلم اخبر عن المغيبات فطابقت خبره فيها ما ورد في القرآن العظيم ومنها ما ورد في الاخبار اما الذي ورد في القرآن فنه قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيفلون وكان كما اخبر لان الروم غلبوا فارس بعد غلبهم على الروم وقوله تعالى ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاذ اي مكة وقد رده الله تعالى اليها وقوله تعالى اقل للمخلفين

من الاعراب استدعون الى قوم اولي بأس شديد وقد وقع ذلك لان المراد بقوم
اولي بأس عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعا ابو بكر رضي الله عنه الى قتالهم وعند
آخرين هم فارس وقد دعا عمر رضي الله عنه الى قتالهم وقوله تعالى «وعد الله
الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض» والمراد بهم الصحابة
رضي الله عنهم بدليل قوله «نكم» وبدليل قوله «وليدلنهم من بعد خوفهم أمنا»
وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام وأما الذي ورد في الاخبار فنه قوله عليه
الصلاة والسلام «الخلافة بعدي ثلاثون سنة» وكانت خلافة الخلفاء الراشدين
هذا القدر وقوله عليه الصلاة والسلام «افتدوا بالدين من بعدي ابي بكر وعمر»
وهذا اخبار عن بقائهما بعده فكان ذلك وقوله عليه الصلاة والسلام لعمار بن
ياسر رضي الله عنه «تقتلك الفئة الباغية» فنزل مع علي رضي الله عنه يوم صفين
وهذا ايضا يدل على خلافة علي رضي الله تعالى عنه بعده وقوله عليه الصلاة
والسلام للعباس حين أسره العدو «أفد نفسك انك ذو مال» فقال لا مال عندي
فقال صلى الله عليه وسلم «أين المال الذي وضعت عند ام الفضل وليس معك»
آخر فقلت ان اصبحت في سفري فللفضل كذا ولعبد الله كذا فقال العباس
والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري وانك لرسول الله صلى الله عليه وسلم
وأسلم ومنها اخباره عن موت الجاثلي حين موته ونحو هذا مما هو كثير مشهور
الوجه الثالث انه عليه الصلاة والسلام قد بالغ في الحكمة النظرية كمعرفة الله
وصفاته واسماؤه واحكامه وفي الحكمة العملية وهي علم الاخلاق وسياسة البدن
وتدبير أمر الخلق المبالغ العظيم الذي لا يمكن للمعقل الوصول اليه في مئين من
السنين ووصل اليه بفتة من غير تعلم ولا مغالطة لاحد معروف بالعلم الوجه الرابع
انه نقل عنه معجزات كانتشاق القمر وتسليم الحجر واقبياد الشجر وتسبيح الحصى

واحياه الموتى وتكثير الطعام القليل ونبع الماء من بين اصابعه وحنين الجذع
 وشكايه الناقة وشهادة الشاة المسمومة الى غير ذلك مما لا يحصر وهو مشهور
 مستفيض في كتب الاحاديث وبعضه وصل التواتر الوجه الخامس الاستدلال
 بسيرته واوصافه التي تواترت البناء وهي كثيرة احدها ملازمة الصدق من اول
 عمره الى آخره فان احدا ما سمع منه كذبة قط وقد اعترف له اعداؤه بذلك
 وايضا لو صدر منه الكذب ولو مرة سبغ عمره لنبذه اعداؤه بذلك وثانيها ترك
 الدنيا والاعراض عن زخارفها على الدوام حتى ان قریشا عرضوا عليه المال
 والزوجة والرياسة لترك هذه الدعوى فلم يلتفت اليها وثالثها كان في اعظم
 الدرجات في السخارة حتى انه سبحانه عاتبه عليها بقوله ولا تبسطها كل البسط
 والشجاعة حتى انه لم يفر قط ولا تزحزح للفرار في معركة قط حتى في يوم احد
 ونحوه مما عظم فيه الرعب ورابعها كان في غاية القصاحة والبلاغة حتى ان فصاحته
 قد اعيت بلغاء الخطباء من العرب العرباء ولذا قال صلى الله عليه وسلم اوتيبت
 جوامع الكلم وخامسها انه عليه الصلاة والسلام تعمل في أداء الرسالة انواعا من
 المشاق والمتاعب لا يثبت معها الا من هو على الحق من الله تعالى وهو مع ذلك
 مصر على دعوى الرسالة ولم يظهر في عزمه فتور ولا في اصراره قصور وسادسها
 انه عليه الصلاة والسلام كان مع اهل الدنيا في غاية الترفع ومع الفقراء
 والمساكين في غاية التواضع وسابعها ما كان عليه من حسن الخلق حتى انه
 لا يزداد مع الغضب الا حلا وثامنها حسن ذاته الكريمة وما اشتملت عليه من
 الحسن التي هي خرق عادة ولم توجد لبشر سواء وما احسن قول عبد الله بن رواحة
 الانصاري رضي الله عنه في ذلك يشير الى محاسنه صلى الله عليه وسلم
 خلقا وخلقاً

((لولا لم يكن فيه آيات مينة مـ لكان منظره ينيك بالخبر
 ولهذا لما اسلم ابو ذر رضي الله عنه عند رؤيته اياه قال «لما رأيت وجهه
 عرفت انه ليس وجه كذاب» ولا خفاء ان مجموع هذه الاوصاف بل بعضها
 لا يكون لغير الانبياء عليهم الصلاة والسلام واما الثقل فهو نوصه تعالى على نبوته
 في الكتب الماضية وذكر الانبياء له وايضاؤهم على اتباعه وهذا الدليل وحده
 كاف بدون المعجزة فان شهادة من ثبتت نبوته لاحد بالنبوة دليل قاطع على ثبوت
 نبوته وان لم تظهر معجزة على يده وقد تواترت عن الاحبار الاخبار عن كتبهم
 وانبيائهم بنبوته قبل بعثته معين اسمه وبلده وصفته وايضا فلم يزل نص نبوته
 والحمد لله موجودا في التوراة والانجيل والزابور الى الآن مع مبالغتهم في تبديلها
 وذلك يدل على الاعتناء بامرهم فيها وكثرة ترديد ذكره فيها على وجه لا يزيل
 جميعه التبديل وقد اطلع علماؤنا رضي الله عنهم على كثير من تلك النصوص فيما
 بأيدي اليهود والنصارى من الكتب الآن فنها ان في المصحف الخامس من
 التوراة التي بأيديهم الى الآن قال الله تعالى لموسى ابن عمران «اني اقيم لبني
 اسرائيل من بني اخوتهم نبياً مثلك أجعل كلامي على فيه فمن عصاه انتقم منه»
 فقوله تعالى من بني اخوتهم نبياً يدل على ان هذا النبي ليس من بني اسرائيل فلا
 محالة انهم اما من العرب او الروم فأما الروم فلم يكن منهم نبي سوى ايوب عليه
 السلام وكان قبل موسى بزمان فتعين ان المراد بالاخوة العرب فالذي بشرت به
 التوراة اذن نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم (قال بعض علماء قرطبة ناظرني
 يوما احد احبار اليهود واهل الذكاء منهم في هذا فقال هذا كله صحيح لا اجد
 فيه اعتراضا عليه غير انه قال تعالى ساقم لبني اسرائيل ولم يكن محمد صلى الله
 عليه وسلم رسولا الا الى العرب فقلت له ما على وجه الارض من يجهل امر محمد

صلى الله عليه وسلم وانه قال بعثت الي الاحمر والاسود والحمر والعبد والذكر
والانثى وهذا كتابه ينطق انه مبعوث الى الخلق كافة قللت وليس في قوله تعالى
ساقبهم لبني اسرائيل نبيا ما يقتضي انحصار بعثته لهم فقط اذ ليس فيه شيء من
ادوات الحصر وانما عينوا بالله كره لدفع ما ينوهمون انه لا يبعث اليهم من ليس
منهم ثم قال هذا العالم القرطبي فقال هذا الخبر ما يمكنني ولا غيري دفع ذلك
وبذلك اخبرنا اسلافنا اليهود عنه انه قال بعثت الى الخلق كافة الا فرقة من
فرق اليهود يقال لهم الميسوية تقول بنبوته ومجزياته وتشكر انه بعث الى غير
العرب ولستنا على شيء مما هم عليه ثم عطف على يهودي الى جنبه وقال له نحن
قد جرى نشاطنا على اليهودية وتالله ما أدري كيف يكون الخلاص من امر هذا
العربي وفي التوراة ايضا جاء الله من جبل سيناء واشرق من جبل ساغين
واشتعل من جبل فاران ومعه جماعة من جبال فاران فبعثته تعالى من جبل
سيناء عبارة عن عيسى امره وشرعه لموسى عليه السلام وانزاله التوراة عليه فيه
اذ عليه ظم الله موسى عليه السلام فهو على حد قوله تعالى في القرآن وجاء ربك
والملك صفا صفا واشراقه من جبل ساغين عبارة عن انزاله الانجيل على عيسى
عليه السلام واظهار دينه لان ساغين من جبال الروم واستعلانه من جبال فاران
عبارة عن انزاله القرآن وبعثه نبينا ومولانا محمدا صلى الله عليه وسلم منها اذ
لا خلاف أن فاران هي مكة وقد قال الله تعالى في التوراة ان الله تعالى اسكن
هاجر وابنها اسماعيل فاران وانظر تعبيره في التوراة عن ظهور شرع نبينا ومولانا
محمد صلى الله عليه وسلم بالاستعلان المؤذن بكمال الظهور فهو نظير قوله في
القرآن ليظهره على الدين كله وقال في التوراة ايضا لهاجر ام اسماعيل حين دعاه
قد سمعت خشوعك في اسماعيل وستكون يده فوق يد الجميع وعلوم ان اسماعيل

عليه السلام وولده لم تكن ايديهم الا تحت يد اسحاق لان في ولد اسحاق كانت النبوة فلما بعث الله نبينا ومولانا محمدا صلى الله عليه وسلم جعل يد بني اسماعيل فوق يد الجميع ورد النبوة فيهم فأغناهم واعتظمهم وبارك عليهم جدا كما قال في التوراة وفي الزبور التي بأيديهم الان ذكر صفة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وقال فيه ﴿ويعجز من البحر الى البر ومن منقطع الانهار الى منقطع الانهار وانه ينزل اهل الجزائر بين يديه على ركبهم ويجلس اعداؤه بالتراب وتأنيه ملوكهم بالقرابين وتسجد له وتدعين له الامم بالطاعة والانقياد لانه يخلص المضطرب البائس من هو اقوى منه وينقذ الضعيف الذي لا ناصر له ويرأف بالضعفاء والمساكين وانه يعطي من ذهب بلاد سبا ويصلي عليه في كل وقت وبدوم أمره الى آخر الدهر وفي الزبور ايضا ان الله اظهر من صهيون اكليلا محمودا ﴿فالاكليل كناية عن الرياسة ومحمود هو نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وفي الزبور ايضا ليخرج اسرائيل بخالفه وبنو صهيون من أجل ان الله اصطفى لهم أمة واعطاهم النصر وشدد الصالحين منهم بالكرامة يستحقون الله على مضاجعهم ويكبرونه باصوات مرتفعة بأيديهم سيوف ذوات شفرين لتنتقم من الامم الذين لا يعبدونه يوثقون الامم بالقيدوا واشرافهم بالاغلال فانظر من هذه الامة التي سيوفها ذوات شفرين ينتقم الله بها من الامم الذين لا يعبدونه ومن المبعوث بالسيف من الانبياء ومن الذين يكبرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم باصوات مرتفعة بالاذان وفي الزبور ايضا تغلب ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرائعك مقرونة بيمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك وفيه ايضا يقول الله لداود عليه السلام ﴿سبوا لك ولدا ادعي له ابا ويدي لي ابنا فقال داود عليه السلام اللهم ابعث جاعل السنة كي يعلم الناس انه بشر فولد داود الذي دعي ابنا لله تعالى هو عيسى عليه

السلام لانه من احفاد داود عليه السلام فاعنبر كيف دعا داود عليه السلام
الله تعالى حين اقرعه ما اخبره به من شأن ولده عيسى عليه السلام ان يبعث الله
تعالى جاعل السنة وكاشف القمة نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم ليعلم الناس ان
عيسى عليه السلام بشر عبد لله تعالى وليس بابن الله وكذا قال المسيح في الانجيل
التي بايدي الكفرة اليوم اللهم ابعث البارقليط ليعلم الناس ان ابن الانسان بشر
وقال ايضاً في الانجيل الذي بايديهم عن يوحنا البارقليط لا يمحيتكم ما لم اذهب
فاذا جاء ويخ العالم على الخطيئة ولا يقول من تلقا نفسه شيئاً ولكنه مما يسمع
بكلمكم ويسوع يبينكم بالحق ويخبركم بالحوادث والغيوب الى ان قال عنه
وسبعظمي ثم تقادى على وصفه بكلام بين وقال ايضاً هو يشهد لي كما شهدت
له وانا اجبتكم بالامثال وهو ياتيكم بالنار بل وفي الانجيل ايضاً ان المسيح قال
للحوار بين من ابغضني فقد ابغض الرب ثم تقادى الى ان قال فلا بد ان نتم الكلمة
التي في التاموس لانهم ابغضوني مجانا فلو قد جاء النعمنا هو الذي يرسله الله اليكم
من عند الرب روح القدس فهو شهيد علي وانتم ايضاً لكنكم قديماً كنتم معي
هذا قولي لكم لكيلا تشكوا اذا جاءكم والنعمنا بلسان السريانية وهو بالرومية
البارقليط وبالغريزية محمداً صلى الله عليه وسلم وفي الانجيل ايضاً عن المسيح انه
ضرب مثلاً للدنيا فقال مثل الدنيا كمثل رجل اغترس كرمًا ومضى على ذلك
ثم ضرب مثلاً للانبيااء ولنفسه في كلام كثير ثم لعمد صلى الله عليه وسلم وجعله
الموكل آخرًا بالكرم وافصح عن أمة محمد صلى الله عليه وسلم فقال اقول انه
سينزاح عنكم ملك الله تعالى وتعاطاه الامة المطيعة العاملة ثم ضرب مثلاً بصخرة
فقال من سقط على هذه الصخرة سينكسروا من سقطت عليه سينهشهم يريد بذلك
محمداً صلى الله عليه وسلم ومن ناواه وحاربه أظهره الله عليه وقال اشعيا النبي

2566

2590

2560

2536

2556

2560

عن الله عبيد الذي سرت به نفسي انزل عليه وحى فيظهر في الامم عدلي
 ويوصي الامم بالرصا يا لا يضحك ولا يهتف ولا يسمع صوته في الاسواق ويفتح
 العيون العور ويسمع الاذان الصم ويجيب القلوب الغلف وما اعطيه لا عطيه
 غيره احمد بحمد الله حمدكم اشار الى بلده مكة فقال للفرج البرية وسكانها
 يهللون الله على كل شرف ويكبرونه على كل راية ولا يضعف ولا يغلب ولا يميل
 الى الهوى ولا يسمع في الاسواق صوته ولا يذل الصالحين الذين هم كاتقصبة
 الضميمة بل يقوي الصديقين وهوركن للتواضعين وهو نور الله الذي لا يطفأ
 ولا يخضم حتى يثبت في الارض حميتي وينقطع به العذر والى توراتته ينقاد الحق
 فانظر الى هذا التصريح بنينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم من غير ما وجه
 فن ذلك قوله يوصي الامم وفي الانجيل ان المسيح قال اني لم ابث الى جميع
 الابناس وانما ابثت الى الغنم الرابضة من نسل بني اسرائيل فلا يجوز ان يكون
 الى الامم جميعاً غير نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وفي صحف حقوق النبي جاء الله
 من التين وتقدس من جبال فاران وامتلات الارض من تعبيد احمد وتقديسه وملك
 الارض بهيبته الى ان قال في آخره وترتوي السهام بامرك يا محمد ارتواء وفي
 صحف اشعيا للفرج ارض البادية العطشى وتنبه البراري والقلوات لانها ستعطي
 يا احمد محاسن لبنان ومثل هذا احسن الدساكر والرباض وفي صحف اشعيا
 ايضا انت ايام الافقاد وانت ايام الكمال ثم قال فتعلموا يا بني اسرائيل الجاهلين
 ان تسمونه ضالاً وهو صاحب النبوة فتقرون ذلك على كثرة ذنوبكم
 وعظم فجوركم وفي صحف اشعيا ايضا يقول لي قم فانظر فاترى تغبر به قلت
 ارى راكينين مقبلين احدهما على حمار والاخر على جمل يقول احدهما لصاحبه
 سقطت بابل واصنامها انخرة قصاحب الجمل هو محمد صلى الله عليه وسلم كما ان

صاحب الحمار هو عيسى عليه السلام مشهور بن بذلك وانما سقطت عبادة
 الاصنام ببابل من دون الله وهدت اوثانها بنينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم
 وامته لا يعيسى عليه السلام ولا بغيره فما زالت ملوك بابل يعبدون الاصنام من
 لدن ابراهيم الى زمان نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وامته وفي صحف حزقيال
 النبي يقول عن الله عز وجل بعد ما ذكر معاصي بني اسرائيل وشبههم بكرمه وقال لم
 تثبت تلك الكرمة ان قلعت بالسفلة ورى بها على الارض واحرق السهائم
 ثارها فعند ذلك غرس في البدو وفي الارض الممثلة العطشى وخرجت من
 اغصانها الفاضلة نار اكلت تلك الكرمة حتى لم يوجد فيها غصن قوي ولا قضيب
 فاعتبر هذا التصريح به وبصفة بلده كلها وقوله الارض الممثلة البدو العطشى
 وتلك صفات مكة لانها صحراء ولانها كانت ممثلة من النبوة من عهد اسماعيل
 عليه السلام وفي صحف دانيال النبي عليه السلام وقد نعت الكذابين وقال لا تمند
 دعوتهم ولا يتم قربانهم واقسم الرب بساعده لا يظهر الباطل ولا يقوم لمدح
 كذاب دعوة اكثر من ثلاثين سنة فاعتبر من هذا الكلام عدم طول دعوة
 الكذابين وهذه دعوة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم فائمة ظاهرة قريبا
 من تسعمائة سنة وهي باقية الى يوم القيامة وقال ايضا دانيال النبي على نبينا وعليه
 افضل الصلاة والسلام وقد سأل الملك بخت نصر عن منامة رآها وطالب منه
 ان يخبره بها ثم بنفسيرها فقال ايها الملك رأيت صنما بارعا في الجمال اعلاه من
 ذهب ووسطه من فضة واسفله من نحاس وساقاه من حديد ورجلاه من تخار
 فبينما انت تنظر اليه قد اعجبك اذ نزل حجر من السماء فضرب رأس الصنم
 فطحنه حتى اختلط ذهبه وفضته ونحاسه وحديدته وتخاره ثم ان الحجر ربا وعظم
 حتى ملا الارض كلها فقال له بخت نصر صدقت فاخبرني بتأويلها فقال دانيال

عليه السلام اما الصنم فامم مختلفة في اول الزمان وفي وسطه وآخره فالرأس من الذهب انت ايها الملك والفضة ابنك من بعدك والنجاس الروم والحديد الترس والفخار امانان ضعيفتان فملكها امراً ثانياً باليمن والشام والحجر النازل من السماء دين نبي وملك ابدى يكون في آخر الزمان يغلب الامم كلها ثم يعظم حتى يملأ الارض كلها كما ملأها ذلك الحجر فأنظر هل كان نبي غير نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم يبعث الى جميع الامم وجعل جميع اجناسها على اختلاف اديانها واختلاف لغاتها جنساً واحداً وعلى لغة واحدة اذ كلهم يقرؤون القرآن بلغة العرب ويدنون بدين واحد وبالجملة فنصوص الكتب الماضية في اثبات رسالة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وبشارات الانبياء والاحبار والافكار به لا تكاد تنحصر ويكفي هذا الذي اشرنا اليه منها في هذا المختصر لئلا نخرج فيه عن الغرض (قوله) الا اناسا قليلين تسموا قريبا من مولده باسمه عددهم سبعة محمد بن مسلمة الانصاري ومحمد بن أبي جعفر بن الجلاح بضم المعزة وحاء بن ميمون مفتوحين بينهما ياء ساكنة والجلاح بضم الجيم ولام مخففة وآخره هاء مهملة ومحمد بن حمزان الجعفي ومحمد بن براء البكري بخفيف الزاء ومحمد بن سفيان بن مجاشع ومحمد بن خزاعة السلي ومحمد بن الجعدي بفتح الياء وضم الميم وفتحها

(ص) واذا وقعت لعلم هذا كله حصل لك العلم ضرورة بصدق رسالة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الايمان به في كل ما جاء به عن الله سبحانه جملة وتفصيلاً كالخبر والتشريعين هذا البلد لا مثله اجماعاً وفي كونه عن طريق او عدم محض تردد باعتبار ما دل عليه الشرع اما الجواز العقلي فيها فائتفاق وفي اعادة الاعراض باعيانها طرقتان الاولى تعاد باعيانها باتفاق والثانية قولان والصحيح منهما اعادتها باعيانها وفي اعادة عين الوقت قولان وكالصراط

وكل ميزان وفي كون الموزون صف الأعمال او اجساماً تخاف امثلة لها ترداد والجنة
والنار وعذاب القبر وسؤاله

(ش) الحشر عبارة عن جمع الاجساد واحياؤها وسوقها الى الموقف وغيره
من مواطن الآخرة والتشر عبارة عن احياؤها بعد مماتها وأجمع أهل الحق
والمسلمون على ان الله تعالى يجيي الابدان بعد موتها والدليل عليه ان الاعادة اما
ان تكون بمعنى اعادة الجواهر بعد اعدامها او بمعنى ضمها وجمعها بعد تبديلها او كلاهما
ممكّن وكل ممكّن اخبر الصادق بوقوعه فهو حقّ فالاعادة حقّ وانما قلنا ان الاعادة
بالمعنى الاول ممكّنة لان ماهية الجواهر والاعراض تقبل الوجود والعدم لذاتها
لما عرفت ان القبول لا يكون الا نفسياً والا لزم التسلسل وذواتها لا تتقلب بعد
عدمها فكما قبلت الوجود والعدم ابتداءً قبلها انتهاءً وانما قلنا انها تقبل الوجود
والعدم لانها لو لم تقبل الا الوجود لكانت قديمة واجبة الوجود وهو باطل لما
سبق من برهان حدوثها ولو لم تقبل الا العدم لكانت مستحيلة الوجود والعيان
يكذبه واما امكان الاعادة بالمعنى الثاني وهو جمع الاجزاء بعد تفرقها وخلق
الحياة فيها فواضع هذا اذا نظرنا الى الاعادة بحسب قابليها وان نظرنا اليها بحسب
فاعليها وهو الله جل وعلا فلا خلاف ان قدرته لا يتعاضى عليها ممكّن وعلمه محيط
بكل شيء فلا تعذر اذن لا من جهة القابل ولا من جهة الفاعل والى نبي
التعذير بن اشار القرآن في قوله تعالى قُلْ مَنْ يُجِيبُ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُجِيبُهَا
الَّذِي اَنْشَأَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ فَنَقِي التّعذر من جهة المعاد القابل
بقوله اَنْشَأَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ اَي ذاته قابلية لا وجود بدليل النشأة الاولى ويستحيل ان
تتقلب الحقيقة من امكان شيء الى استحالة وتنتي التّعذر من جهة الفاعل بقوله
وهو الخلاق العليم بصيغتي المبالغة وبقوله اَنْشَأَهَا ثم ارشد الى الجواب عن شبه

المنكرين ومن شبههم استبعاد جمع الاجزاء الى بدنها المخصوص بعد اختلاطها
 بغيرها كما قالوا "انذا متنا وكنا تراباً ذلك رجع بعيداً" والجواب انه تعالى عالم
 بجميعها غير عاجز عن تأليفها وخلق الحياة فيها كما قال تعالى "قد علمنا
 ما تنقص الارض منهم" الآية ومن شبههم ايضاً انها اذا صارت تراباً فقد تغير
 طبعها عن طبع الحياة التي هي الحرارة والرطوبة فرد هذا الاستبعاد بقوله تعالى
 "الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا" أو ما ان الصادق اخبر بوقوع هذا الممكن
 فهذا مما علم من الدين ضرورة واحتج المنكرون لبعث الاجساد بوجهين الاول
 ان انساناً لو اكل انساناً آخر وصار المأكل جزءاً من بدن الآكل فلو اعادها الله
 بعينها فاما ان تكون الاجزاء المأكلة معادة في بدن المأكل او في بدن الآكل
 وأياً ما كان فلا يكون احدهما معاداً بعينه وبتامه وهو خلاف القرض وايضاً
 جعل المأكل جزءاً من بدن احدهما ليس بأولى من جعله جزءاً لبدن الآخر
 لانه كان جزءاً لبدن كل واحد منها قبل العدم في الجملة وبالجملة فيتحيل جزءاً
 منها معاً لاستعالة حلول الشيء الواحد بالتخصيص في محالين الوجه الثاني لو اعيد
 البدن لم يتغل اما ان يكون مقصود او لا مقصود وكلاهما باطل اما الثاني فلانه
 يؤدي الى العبث والسفه واما الاول فلان ذلك المقصود اما للايلام او لتحصيل
 لذّة او لدفع ألم والاول لا يصلح ان يكون مقصوداً للعكس والثاني باطل لانه ليس
 في هذا العالم لذّة بالحقيقة بل كل ذلك خلاص عن الألم والثالث ايضاً باطل
 لانه يحصل بالبقاء على العدم والجواب عن الاول ان لكل بدن اجزاء اصلية
 واجزاء فضلية فالمعاد لكل واحد هي اجزأؤه الاصلية والمأكل فضلية من
 المنفذي فلا تعاد فيه والجواب عن الثاني ان افعاله تعالى يستحيل ان تعلل
 بالاغراض وقد سبق بيانه ولو سلم القرض على سبيل الجدل فنقول لم لا يجوز

ان يكون الفرض الاستلزامي قولهم الاستقراء دل على ان اللذة دفع ألم ممنوع
 بدليل ان الشيء الملتذ به قد يحصل فجأة فيلتذ به من غير ان يسبق ألم الشوق
 اليه ولا الشعور به اصلاً وعلى تقدير تسليم كون اللذة في هذا العالم دفعاً للألم
 فلا نسلم ان لذات الآخرة من جنس لذات الدنيا كالآكل والشرب والاستمتاع
 وغيرها فيكون ايضاً دفعاً للألم فالجواب ان لذات الآخرة يشبه بعضها لذات
 الدنيا في الصورة ويخالفها في الحقيقة كما انه لا شركة بينهما الا في الاسماء
 وحينئذ لا يلزم اشتراكهما في دفع الألم «تنبيهان» الاول ذهب الامام الفخر
 الى انه لم يثبت بدليل قطعي عقلي او نقلي ان الله سبحانه يعدم الاجزاء ثم يعيدها
 واحتج غيره من جزم بعدمها بقوله تعالى «كل شيء هالك الا وجهه» والهلاك الفناء
 والاجزاء من جملة الاشياء فتكون فانية وجوابه لا نسلم ان الهلاك هو الفناء
 فقط بل التفريق ايضاً هلاك الثاني اذا قلنا بعدم الاجسام فالعماد عين تلك
 الاجسام المعدومة لا مثلها والا لزم ان المثاب او المعذب غير هذه الاجسام
 التي اطاعت او عصت وهو باطل بالاجماع واختلاف اصحابنا في اعادة اعيان
 الاعراض والصحيح اعادة اعيانها وقال ابن العربي في سراج المريدين الذي عند
 اهل السنة ان تلك الاجسام الدنيوية تعاد باعيانها وباعراضها بلا خلاف
 بينهم قال بعضهم باوقاتها فيعاد الوقت ايضاً كما يعاد الجسم واللون وذلك جائز
 في حكم الله وقدرته وهين عليه جميعه ولكن لم يرد باعادة الوقت خبر وقد قال
 الله تعالى في القرآن ما يدل على ان الوقت لا يعاد وهو قوله تعالى «كلما نفضت
 جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها» يعني به غيرها في الوقت والا فالجلود الاوائل باعيانها
 التي نفضت هي التي يعاد ابداناً تأليفها اذا تفرقت واعيانها اذا عدت وقد بين
 ذلك في كتب الاصول هذا ما يتعلق بالحشر والنشر على اختصار واما الصراط

فهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون . وورد انه ارق من
الشعرة وتكون سرعة الناس عليه على قدر اعمالهم ومن امسك السيوف والارض
ان تزولا قادر ان يسير العباد معتمدين على شيء وعلى غير شيء فلا معنى
لتلجج الشك في ثبوته او التعرض لتأويله على خلاف الظاهر كما سلكته المعتزلة
واما الميزان فهو حق ورد به القرآن والسنة وهو بممود وكفتين عند اهل السنة
والموزون فيه صحف الاعمال او مثالات يخلقها الله تعالى ويزنها الله جل وعلا
على قدر اجور الاعمال وما يتعلق بها من ثوابها وعقابها وانكر معظم المعتزلة ذلك
واولوا الوزن على اعتبار الحسنات وقالوا وزن كل شيء بما يليق به وقال ابن
المعتمر منهم يجوز ولا تقصع به سمعا ولا يخفى بطلان القولين وقال الجبائي يخفى
الله تعالى جواهر على اعداد الاعمال الصالحة وضدها . قبل وما ذكره غير بعيد
الا انه ورد انه عليه الصلاة والسلام سئل عن ذلك فقال [«]توزن الصحف وهل
الوزن خاص بالمؤمنين او عام لهم وللكافرين ويكون معنى قوله تعالى [«]فلا تقيم لهم
يوم القيامة وزنا أي نافعاً فيه تردد . واما الجنة والنار فثبوتهما علم من الدين ضرورة
وهما مخلوقتان بدليل قوله تعالى [«]اعدت للتيقن وهبوط آدم منها ورؤية النبي صلى
الله عليه وسلم لهما في الاسراء وفي غيره وقد انكر جماعة من المعتزلة خلقهما وزعموا
انه لا فائدة في خلقهما قبل الثواب والعقاب وسملوا اعدت على انه من باب
التعبير عن المستقبل بالماضي لتحقيق وقوعه وحملوا الجنة في قصة آدم عليه
السلام على بستان من بساتين الارض وهذا تلاعب بالدين وافعال الله تعالى
لا تتوقف على الاغراض بل يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولو تنزلنا معهم
في ايقافها على الاغراض فما المانع من اشتغالها على فائدة عجزت عقولنا عن الوقوف
عليها او نقول ما المانع ان يكون في اعدادها لطف في الايمان باكمال تحقيق الوعد

والوعيد ونفع من كان بينا من الخور والولدان ومن برد عليهم من ارواح الشهداء
والاولياء والاطفال وكذلك ارواح الكفار بالنسبة الى النار واحتبقوا بانها لو كانت
مخلوقين لوجب ان لا ينقطع نعيم الجنة اذ قوله تعالى ^١كلها دائم وظلها وقد قال
تعالى ^٢كل شيء هالك الا وجهه والجواب ان ذلك يمدد دخولها في الآخرة ونقول
قوله تعالى ^٣كل شيء هالك الا وجهه عام مخصوص واما عذاب القبر واحياء الموتي فيه
وسؤالهم فيه فهو حق عند جميع اهل السنة ودليله القرآن الكريم اما في حق
السعداء فقوله تعالى ^٤ولا نحسب الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء عند
ربهم يرزقون ^٥واما في حق الاشقياء فقوله تعالى ^٦النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ^٧
ولا يصح ان يكون المراد منه عذاب الآخرة لعدم تعييده بالعدو والعشى وقوله
تعالى ^٨يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ^٩فميز بين العذابين وقوله
تعالى ^{١٠}اغرقوا فادخلوا ناراً أو القاء للترتيب باتصال ووردت الاخبار بانها حد الاستفاضة
باستعاذته عليه السلام من عذاب القبر وقال القبر روضة من رياض الجنة او
حفرة من حفر النار ثم لم يزل ذلك مستفيضاً بين السلف قبل ظهور البدع وقد
نقل عن ضرار وبشير المراسي وجماعة من المعتزلة انكار عذاب القبر والمسئلة فيه
ورد الارواح فيه الى الاجساد وقالوا من مات فهو ميت في قبره الى يوم القيامة
وزعم ابو الهذيل من المعتزلة ان من خرج من الدنيا على غير صفة الايمان فانه
يعذب بين النخنين ويسئل اذ ذاك واثبت البلخي والجبائي وابنه عذاب القبر
للكافرين والفاسقين دون المؤمنين وانكروا تسمية الملكين بمنكر ونكير والشرع
ورد بتسميتهما بذلك وقال صالح قبة من المعتزلة عذاب القبر جائز ويمجري على
المؤمنين من غير رد الارواح الى اجسادها وقال ان الميت يجوز ان يحس ويألم
وهو خلاف الضرورة وقالت طائفة من الكرامية والمعتزلة ان الله يعذب الموتي

في قبورهم ويحدث فيهم الالم وهم لا يشعرون فاذا احيوا وجدوا تلك الآلام
 قالوا كالسكران اذا ضرب فانه يحس ألمه بعد اذا رجع اليه عقله ومنع اصحابنا
 ان السكران لا يتألم وانما منعه من الانين والتأوه حاله (واعلم) انه لا مانع في العقل
 من رد الحياة الى بعض اجزائه ويحصل له من العقل والفهم ما يفهم به ويجب
 ويدركه المكان منه وان لم نسمع نحن كلامه وكذا يجوز ان يسمع كلام من سلم
 عليه وكل ذلك جائز وقد ورد السمع به فوجب اعتقاد ظاهره ولا حاجة الى
 تكلف تأويله والله تعالى على كل شيء قدير قالوا وليس في احياء الاطفال خبر
 مقطوع به وظاهر الخبر يدل على التعميم الا انه لا بد في ذلك من تكميل فهمهم
 ليعرفوا بذلك سعادتهم وشقاوتهم وكذا المصومون من الذنوب ويكون تعريفاً
 بسعادتهم وقيل في قوله تعالى ﴿ارَبُّنَا اُمْتَنَا اَلَّذِينَ وَاٰحِيَّتُنَا اَلَّذِينَ﴾ ان احدى
 الحياتين حياة القبر واورد عليه انه يلزم ان تكون ثلاثاً واجيب بان نفي الثالثة
 انما هو بطريق المفهوم وهو ضعيف فيسقط لما رضة القاطع ويحتمل انه انما خص
 الحياتين بالذكر لانهما اللتان انكروهما بعد الموت اما الحياة الاولى فمحسوسة فلا
 يحتاج الى النسخ عالياً فان تمسكوا بقوله تعالى ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ اِلَّا الْمَوْتَةَ
 الْاُولٰٓئِ﴾ قلنا المنفي ان يذوقوا في الجنة فصص الموت التي لم تثبت الا الاولى فمن ثم
 خصت بالذكر وان تمسكوا بقوله تعالى ﴿اِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتِ﴾ قلنا المراد ما داموا
 موقفي فان قالوا نحن نرى من تدفنه على حاله ونعلم بالضرورة كونه ميتاً
 قلنا هذا يؤذن من قائله بعدم طلب ايئنته الى الايمان وهو بمثابة استبعاد الكفرة
 حشر العظام البالية ومن ينسب اخنصاص الرسل بروية الملك دون القوم وتعاقب
 الملائكة فينا وقوله تعالى في ابليس وجنوده انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم
 لا يشك في التصديق بذلك كيف والتائب يدرك احوالاً من السرور والعموم

والآلام من نفسه ونحن لا نشاهد ذلك منه والبرزخ أول منزل من منازل الآخرة وفيه تغيير العادات وخرقها فيصبح ان يكون البيت حال مشاهدتنا له والقبر حال نظرنا اليه على غير الحالة التي نشاهدها ولم نشعر بشيء مما هنا لك والامر بيد الله تعالى يظهر ما يشاء ويحجب ما يشاء نسأله سبحانه ان يجعلنا ممن آمن به وبملائكته وكتبه ورسله ويختم لنا بخواتم السعداء ويؤمن روعتنا في الدنيا والآخرة

(ص) ولا يقدح فيه مشاهدتنا للبيت على نحو ما وضع في قبره لان في الموت وما بعده خوارق عادات أخبر بها الشرع وهي جائزة فوجب الايمان بها على ظاهرها

(ش) يعني ولا يقدح في الايمان بمذاب القبر والاحياء فيه والسؤال ولا يقدح في حمله على ظاهره مشاهدتنا الحج وقد سبق شرح هذا المعنى قريباً من هذا النص وبالله التوفيق

(ص) واما ما استحال ظاهره نحو "على العرش استوى" فانا نصرفه عن ظاهره اتفاقاً ثم ان كان له تأويل واحد تعين الحل عليه والا وجب التفويض مع التنزيه وهو مذهب الاقدمين خلافاً لامام الحرمين

(ش) لما ذكر ان ما يجوز العقل اذا أخبر الشرع بوقوعه يجب ان يؤمن به على ظاهره ولا يجوز تأويله والتعرض لتأويله بدعة ذكر ما أخبر الشرع به وكان ظاهره مستقبلاً عند العقل فانا نصرفه عن ظاهره المستحيل لاننا نعلم قطعاً ان الشرع لا يجوز بوقوع ما لا يمكن وقوعه ولو كذبنا العقل في هذا وعملنا بظاهر النقل المستحيل لادى ذلك الى انهدام النقل ايضاً لان العقل اصل لثبوت النبوات التي يتفرع عنها صحة النقل فيلزم اذن من تكذيب العقل تكذيب النقل

ثم بعد صرف اللفظ عن ظاهره المستحيل فان لم يكن له بعد ذلك الا تأويل واحد صحيح تعين الحل عليه لعدم وجود غيره وذلك مثل قوله تعالى «وهو معكم ايما كنتم» فانه يستحيل حمله على ظاهره من المصاحبة بالذات ولم يبق بعد ذلك الا حمله على المعية بالعلم والرعاية ونظيره «الا هو رابعهم» الآية ونحو ذلك مما هو كثير وان كان له بعد ذلك تأويلات كل واحد منها مستقيم فهل يتعين واحد منها ليندفع اللبس عن العوام وهو مذهب امام الحرمين او يوقف عن التعيين ويفوض الامر فيه الى الله تعالى دفعا لتعكم وهذا مذهب الاقدمين وذلك مثل قوله تعالى «على العرش استوى» فان الاستواء بمعنى الاستقرار المكاني محال في حقه تعالى وبقى بعد ذلك تأويلات صحيحة احدها ان يكون استوى بمعنى استولى عليه بتصرفه له كيف شاء الثاني ان يكون استوى بمعنى قصد الى خلق شيء هنالك الثالث ان تكون على بمعنى الباء واستوى بمعنى كل اي كمال الخلق بالعرش الرابع ان المسترفوق العرش مخلوق من مخلوقاته يسمى استوى الى غير ذلك مما قيل والاظهر مذهب الاقدمين في ترك تعيين بعضها وتوقيض المقصود منها الى الله تعالى مع القطع بتزويه جل وعلا عما لا يليق به لان تعيين احد الاحتمالات الجائزة بغير دليل بدعة في الدين وتجاوز عظيم وتعيين من عين شيئاً منها كالامام انما كان لدليل يرجحه من جهة اللغة او غيرها والله تعالى اعلم

(ص) ﴿فصل﴾ ومما جاء به صلى الله عليه وسلم ويوجب الايمان به نفوذ الوعيد في طائفة من عصاة امته ثم يفرجون بشفاعته صلى الله عليه وسلم والحوض وهل هو قبل الصراط او بعده او هما حوضان احدهما قبل الصراط والاخر بعده وهو الصحيح اقوال وتطارد الصحف الى غير ذلك مما علم من الدين ضرورة وعلمه مفصل في الكتاب والسنة وكتب علماء الامة

(ش) اعلم ان نفوذ الوعيد اختلف الناس فيه على ثلاثة مذاهب الاول
 ان الوعيد الوارد في الكتب الالهية انما جاء للتخويف فقط واما فعل الآلام
 فلا وهو قول الباشية واحتجوا بقوله تعالى ﴿ذَلِكَ يَخَوْفُ اللَّهَ بِهِ عِبَادَهُ﴾ ولا يخفى
 فسادُه فان التخويف المذكور في الآية انما هو في الدنيا وفي الآخرة يقع المغوف
 به واحتجوا ايضاً بان الحكيم ارحم الراحمين كيف يعذب حيواناً ضعيفاً وغايته
 انه بمعصيته انما قصر في حق نفسه لاستحالة ان يكون لله تعالى نفع في عمل احد
 او ضرر به وايضاً فالافعال كلها واقعة بارادته تعالى وخالقه لا اثر للعبد في شيء
 منها وهذا الكلام منهم مبني على التحسين العقلي وهو باطل وعلى طلب الاطلاع
 على سر القدر وهو مما نهيينا عن الحوض فيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ﴿اذا ذكر القدر فامسكوا كواكبه سبعمائة﴾ وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا
 علم لنا بشيء الا ان يعلمنا جل وعلا بفضل المذهب الثاني ان العذاب انما يحسن
 في حق الكافر دون المسلم وهو مذهب المرجئة وجزءوا بنفي عقاب من مات
 من اهل الكبراء قبل ان يوفى ثنوية واحتجوا بقوله تعالى ﴿ان الحزني اليوم والسوء
 على الكافرين﴾ ودخول النار خزي بدليل من تدخل النار فقد اخبرته فهو خاص
 اذن بالكافرين وبقوله تعالى ﴿انا قد اوحى اليك ان العذاب على من كذب وتولى﴾
 والالف واللام في العذاب للعموم وبقوله تعالى ﴿كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها
 وبقوله تعالى لا يصلها الا الاشقي الذي كذب وتولى﴾ وبقوله جل وعز ﴿وهل
 يجازي الا الكفور﴾ والكفور لفظ مبالغة فوجب ان يخص بالكافر لا يقال
 يعارضه قوله تعالى من يعمل سوءاً يجزيه لانا نقول يرجع عند التعارض آي الوعيد
 على آي الوعيد لان رحمته تعالى وفضله ا غالب وبقوله تعالى ﴿يوم تبيض وجوه
 وتسود وجوه﴾ الآية وبقوله تعالى ﴿وجوه يومئذ مسفرة﴾ الآية وبقوله عز وجل

يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا ^كالآية والمراد المؤمنون لان
 الاضافة تشعر بتسريف ما ولا شرف للكافرين والجواب عن الجميع ان الآيات
 المخصصة للعذاب بالكافر مراد بها عذاب وخزي خاص وهو الذي يقتضي الخلود
 ولا فلاح بعده والعباد بالله ولا خفاء ان ذلك خاص بالكافرين واما قوله تعالى
 يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم فهو عام يقبل التخصيص وايضاً فيجوز ان
 المراد حض العصاة على التوبة والرجوع الى الله تعالى وان لا يقنطوا بموافقة
 الذنب من رحمة الله تعالى حتى يصدّم ذلك عن التوبة ويدل عليه قوله تعالى
 ان هذه الآيات ^ووانبأوا الى ربكم واسئلو له من قبل ان يأتيكم العذاب ^كالآية
 المذهب الثالث ان العذاب ثابت حسن في حق الكفار وعصاة المؤمنين وهذا
 هو الذي اجمع عليه اهل السنة والمعتزلة الا ان حسنه عند اهل السنة بالشرع
 وعند المعتزلة بالعقل وايضاً فليس هو دائماً في حق من نفذ فيه من عصاة المؤمنين
 عند اهل السنة ولا شاملاً عندهم لجميع العصاة لثبوت عقوبه تعالى عن كثير
 وخالف المعتزلة في الامرين وبالجملة فذهب جميع اهل الحق واهل السنيان الناس
 على قسمين مؤمن وكافر فالكافر مخلد في النار باجماع والمؤمن على ضربين محفوظ
 من المعاصي عمره وغير محفوظ فالاول في الجنة بالاجماع والثاني صاحب صفات
 فقط وصاحب كبائر فقط وصاحب الكبائر تائب وغير تائب فالقسمان الاولان
 ايضاً في الجنة أبداً بالاجماع وربما يكون بعد احوال ثم يغفر الله سبحانه وغير
 التائب في مشيئة الله مع اجماعهم على نفوذ الوعيد في بعضهم وهم جماعة من كل
 نوع من انواع المعاصي . واما شفاعة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم في
 اخراج عصاة المؤمنين من النار فلا خفاء في ثبوتها عند اهل السنة وانكرها
 المعتزلة على اصلهم في ان القاسق مخلد في النار كالكافر ولتبينا ومولانا محمد صلى

الله عليه وسلم شفاعات آخر مشهورة في كتب الحديث نسأله سبحانه ان
لا يجرمنا منها . واما ثبوت الحوض له صلى الله عليه وسلم فمشهور مستفيض
نسأله سبحانه ان يجعلنا في الرغيل الاول من الواردين منه واختلفوا هل هو
قبل الصراط او بعده والتحقق ان له حوضين قبل وبعد واما تطاير الصحف
فمشهور ايضاً واختلفوا فيمن ينفذ فيه الوعيد من عصاة المؤمنين هل يأخذ كتابه
بيمينه او هو موقوف وهو اقرب والله اعلم

(ص) واعلم ان اصول الاحكام التي منها يتلقى الكتاب والسنة
واجماع الامة وقياس الائمة واتباع السلف الصالح واقتفاء آثارهم نجاة لمن تمسك
به وافضل الناس بعد نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ومختار
مالك الوقف فيما بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وعن قبلهما والصعابة رضي الله
عنهم كلهم أئمة عدول بأيم ائديتهم اهتديتم نفعنا الله بمجهم وامانا على سنتهم
وحشرنا في زميرتهم آمين يارب العالمين فهذه عقيدة اهل التوحيد المخرجة بفضل
الله من ظلمات الجهل والتقليد المرغعة بعون الله أنف كل مبتدع عنيد نسأله
سبحانه ان ينفع بها بفضلله ويشرح بها صدر كل من يسعى في تعصيلها بطأوله وصلى
الله على سيدنا ومولانا محمد عدد ما ذكره وذكرك وذكرك وذكرك وعن ذكرك
وذكرك الغافلون ورضي الله تعالى عن اهل وصعبه اجمعين والحمد لله رب العالمين
(ص) مراده بالاصول الادلة وبلاحكام الاحكام الشرعية جمع حكم
وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالانقضاء او التخيير أو الوضع
فيدخل في الانقضاء الايجاب والتحریم والتدبب والكرهية والمراد بالتخيير
الاباحة والوضع عبارة عن الحكم على الشيء بأنه سبب لاحد الاحكام الخمسة
او شرط فيه او مانع منه فالمنع أن الادلة التي يستند اليها في اثبات هذه الاحكام

مفصرة في الاربعة التي ذكرت وهي الكتاب والمراد به القرآن المنزل على
 نبينا وولانا محمد صلى الله عليه وسلم والسنة والمراد بها ما صدر عن النبي صلى
 الله عليه وسلم مما ليس بتلويح يخصر ذلك في اقواله عليه الصلاة والسلام وافعاله
 وتعاريفه والاجماع والمراد به اتفاق المجتهدين من امة نبينا وولانا محمد صلى الله
 عليه وسلم في عصر على امر ومن يرى انه لا ينبغي الا يفتاء اجماعهم الى انقراض
 عصرهم يزيد في التعريف الى انقراض العصر ومن يرى ان الاجماع لا ينبغي مع
 سبق خلاف مستقر من حي او ميت وجوز وقوعه يزيد لم يسبقه خلاف مجتهد
 مستقر والقياس والمراد به مساواة فرع لاصل في علة حكمه وانما اضاف القياس
 الى الائمة للتنبية على انه ليس كل قياس يعتبر بل الذي يقع من الائمة المجتهدين
 لانساع مقدماته وكثرة الالتظ فيه والعلم المتكفل بمعرفة هذه الادلة وبسائلها
 وبمعرفة وجه استنباط الاحكام الشرعية منها هو العلم المسمى باصول الفقه وانما
 مرادنا نحن بهذا الكلام هنا بيان مذهب اهل السنة في ان الاحكام الشرعية
 لا تثبت بالعقل المحض بل بالنقل او العقل المستنبط منه خلاف مذهب المعتزلة
 الحكميين العقول في اثبات الاحكام الشرعية وقد سبق رد مذهبهم في فصل
 التحسين والتقييع (قوله) واتباع السلف الصالح الى اخره به به على ترك البدع
 التي لا يشهد لها اصل من اصول الشريعة والفرار منها غاية المقدور الى ما كان
 عليه السلف الصالح رضوان الله عليهم سواء تعلقت تلك البدع بالعقائد ككثير
 من عقائد المعتزلة ومن في معانم او باحد الاعمال الظاهرة ككثير مما هو
 مشاهد في ازمنا وفي ما قبلها ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقوله
 والعجوبة كلهم ائمة عدول هذا هو الذي عليه جمهور العلماء والمحققون من اهل
 الاصول وان كل من ثبتت صحبته لا يستل عن عدالته ولا يتوقف في روايته

عرف او لم يعرف ودليلهم ظاهر الكتاب والسنة كقوله «وانذين معه اشداء على الكفار رحاء» بينهم الآية وقوله تعالى «وكذلك جعلناكم امة وسطا» الآية وقوله «كنتم خیر امة اخرجت للناس» الآية وقوله صلى الله عليه وسلم «اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» وقوله صلى الله عليه وسلم «خير القرون قرني» وقوله صلى الله عليه وسلم «لو اتفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدكم ولا نصفه» وفي المسئلة اقوال اخر غير مرضية ومعالها علم الامول والذي عليه الكتاب والسنة واجماع من يعتد باجماعهم ما تقدم وهو انهم كلهم عدول من غير تفصيل والصحابي عند الجمهور من اجمع مؤمناً مع النبي صلى الله عليه وسلم في حياته ثم مات مؤمناً وان لم يرو عنه وان لم يطل وقوله من اجمع احسن من قول ابن الحاجب من رآه لانه يخرج عنه مثل عبد الله بن أم مكتوم رضي الله عنه وانما لم يشترط طول الاجتماع في حق صاحب بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم مع اشتراط ذلك فيه لمة وعرفا بالنسبة الى غيره لان اجتماع المؤمن معه صلى الله عليه وسلم وان كان لحظة يحصل له من البركة ونور الباطن مالا يدخل تحت حصر واذا كان كثير من الاولياء شهود عظيم ارتقاء من اعترا به بنظرة واحدة او توجهوا اليه بهمة مفردة فكيف بالاجتماع مع اشرف الخلق ومن نوره اصل الانوار كلها وفي ادبي انواره تفرق جميع انوار الاولياء ومعارفهم صلى الله عليه وسلم ما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون (قوله) وافضلهم ابو بكر ثم عمر الخ هذه المسئلة اختلف الناس فيها فقال فرقة لا تفضل بينهم وقالوا هم كالا صابع في الكف وقال غير هؤلاء بالفضل ثم اختلفوا ففضلت الخطاوية عمر رضي الله عنه وفضلت الراوندية العباس رضي الله عنه وفضلت الشيعة عليا رضي الله عنه وفضلت اهل السنة ابا بكر رضي الله عنه قال القرطبي في شرح

مسلم لم يختلف السلف والخلف في ان افضلهم ابو بكر ثم عمر ولا عبرة بقول
اهل الشيع والبدع وقال انقاضي عياض في الاكمال قال ابو منصور البغدادي
اصحابنا مجمعون على ان افضلهم الخلفاء الاربعة على ترتيبهم في الخلافة ثم تمام
العشرة ثم اهل بدر ثم اهل احد ثم اهل بيعة الرضوان ومن له مزية من اهل
العقبين من الانصار وكذلك السابقون الاولون واختلف فيهم ف قيل هم من صلي
للقبطين وقيل هم اهل بيعة الرضوان وقيل هم اهل بدر واختلف فيما بين عثمان وعلي
رضي الله عنهما ف قيل هما على ترتيبهما في الخلافة واليه مال الاشعري وقيل فيها
بالوقف واليه نحا مالك رحمه الله ف قيل له في المدونة من افضل الناس بعد نبيهم
فقال ابو بكر ثم عمر اوفي ذلك شك وسقط عمر في بعض الروايات قبل فعلي
فعثمان فقال ما ادرت احداً ممن اقتدى به يفضل احدهما على الآخر ولا يبي
المعالي قريب منه وقال ابن العربي وقد كان شيخنا القهري يقدم عمر كثيراً ويقول
لو قال احد بتقدمه على ابي بكر لقلته ويرحم الله القهري لم يصب وجه النظر
بل غاب عنه اذ لو نظر لعلم ان ابا بكر رضي الله عنه سيد الامة من غير مدافع
ثم اختلف في تأويل وقف مالك رحمه الله تعالى ف قيل هو وقف على ظاهره
وقيل هو راجع للقول الاول انهم على ترتيبهم في الخلافة ويحمل وقفه وقف
من يقتدي به لما وقع من الاختلاف والتعصب حتى صار الناس فرقتين علوية
وعثمانية وقد قيل ان سبب قوله بالتفضيل بينهما طلبته العلوية حتى امتحن رحمه
الله ومعنى التفضيل كثرة الثواب ورفع الدرجة وذلك لا يدرك بقباس وانما
يثبت بالنقل ولا يستدل عليه بكثرة الطاعات الظاهرة اذ قد يكون عمل البسر
من عمل السرا أكثر من الكثير الظاهر وان كان الاعمال الظاهرة فيها مجال لقلبة
الظن بالتفضيل واختلف القائلون بالتفضيل ف قيل هو قطعي ومال اليه الاشعري

والله يشهد قول مالك في المدونة في تفضيل ابي بكر او في ذلك شك وقال
القاضي هو ظني قال لان المسئلة اجتهادية لو ترك احد النظر فيها لم يأنهم وكذلك
اختلف هل التفضيل في الظاهر والباطن او في الظاهر خاصة والقاضي نصر كلا
من القولين واحتج له وقوله على انه في الظاهر فقط قال لانه قد يكون في الباطن
على خلاف ما عندنا وذهب طائفة الى ان من مات في حياته صلى الله عليه وسلم
افضل ممن يقي بعده واختاره ابن عبد البر الحديث انا شهيد على هؤلاء وتركته
بعضهم وصلاته عليه واختلف فيما بين عائشة وفاطمة رضي الله عنهما واحتج كل
باحاديث وتوقف الاشعري في المسئلة وتردد فيها وبالجملة فكلامهم سادات
أجلة مختارون عند الله عز وجل نعمنا الله بجميعهم وحشرنا في زمرة من وامانا على
صحبتهم والافتداء بهديهم وهذا اوان الفراغ من هذا التعليق المبارك ان شاء الله
تعالى ففسأله تعالى ان يفتح لنا بالايمان والاسلام واتباع السنة والمغفرة لجميع ذنوبنا
بلا محنة في الدنيا والآخرة ونحن ندعونا مع الآباء والامهات والاخوة والذرية
والاحبة من اعالي القردوس المنازل الفاخرة وان يسهل القهم على كل من يتعاطى
هذا الشرح او اصله ويغفر لنا بخواتم السعداء ويشرح صدره ويذكر في الدنيا
والآخرة فعله وقوله آمين يا رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد
الاولين والآخرين ورضي الله عن آله وصحبه اجمعين ومن تبعهم باحسان الى
يوم الدين وسلام على جميع الانبياء والمرسلين وآخر دعوانا ان الحمد لله
رب العالمين .

تم طبع هذا الكتاب الجليل بمطبعة الاسلام في شعبان سنة ١٣١٧ هجرية
على ثقة احمد علي الشاذلي صاحب ومحرر جريدة الاسلام والمحدث على كل حال